



Jean
Lefranc

COMPRENDRE
Nietzsche



ARMAND COLIN

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[Chronologie](#)

[Introduction](#)

[1. Les styles de Nietzsche](#)

[2. Nietzsche musicien](#)

[3. La folie](#)

[4. L'édition **posthume**](#)

[5. Des interprétations réductrices](#)

[6. La périodisation de l'œuvre](#)

[7. Philosophie et autobiographie](#)

[PREMIÈRE PARTIE - La découverte du dionysisme](#)

[Chapitre 1 - La nostalgie de la Grèce antique](#)

[Chapitre 2 - Les philosophies préplatoniciennes](#)

[Chapitre 3 - Le socratisme](#)

[Chapitre 4 - Le dionysiaque et l'apollinien](#)

[Chapitre 5 - Tragédie et musique](#)

[Chapitre 6 - Dionysos philosophe](#)

[DEUXIÈME PARTIE - La critique généalogique](#)

[Chapitre 7 - Le pessimisme de la force](#)

[Chapitre 8 - Multiplicité de la volonté de puissance](#)

[Chapitre 9 - Immoralisme et généalogie](#)

[Chapitre 10 - Le problème de la valeur](#)

[Chapitre 11 - Maîtres et esclaves](#)

[Chapitre 12 - Ambivalence des notions et des doctrines](#)

[Chapitre 13 - Christianisme et décadence](#)

[Chapitre 14 - Les nihilismes](#)

[TROISIÈME PARTIE - Du dernier homme au surhomme](#)

[Chapitre 15 - Le dernier homme](#)

[Chapitre 16 - Les hommes supérieurs](#)

[Chapitre 17 - Le créateur](#)

[Chapitre 18 - Le surhomme](#)

[QUATRIÈME PARTIE - Midi et éternité](#)

[Chapitre 19 - La volonté de vérité](#)

[Chapitre 20 - La culture historique](#)

[Chapitre 21 - La fin de la métaphysique](#)

[Chapitre 22 - La pensée de l'éternel retour](#)

[Épilogue](#)

[Bibliographie](#)

© **Armand Colin, 2009.**
978-2-200-24514-6

2^e édition



Conception de couverture : © Atelier Didier Thimonier.

Illustration de couverture : *Nietzsche*, ph © akg-images.

Internet : <http://www.armand-colin.com>

Collection Lire et comprendre

Denis COLLIN, *Comprendre Machiavel*

Gérard GUILLERAULT, *Comprendre Dolto*

Jean-Pierre LEHMANN, *Comprendre Winnicott*

Sabine PARMENTIER, *Comprendre Melanie Klein*

Hadi RIZK, *Comprendre Spinoza*, 2^e édition

Jacques SÉDAT, *Comprendre Freud*

série Écrivains au présent

BLANCKEMAN, *Lire Patrick Modiano*

BOYER-WEINMANN, *Lire Milan Kundera*

LANTELME, *Lire Jean Rouaud*

RUBINO, *Lire Didier Daeninckx*

Chronologie

1844. Naissance le 15 octobre à Röcken (Basse-Saxe) de Friedrich Wilhelm (Frédéric-Guillaume). Il porte les prénoms du roi de Prusse. Son père est pasteur luthérien comme l'étaient ses deux grands-pères.

La même année, Schopenhauer publie une deuxième édition très augmentée du *Monde comme volonté et comme représentation*.

1846. Naissance de sa sœur Élisabeth.

1849. Le père meurt d'un « ramollissement cérébral ». Friedrich, sa sœur et sa mère s'installent l'année suivante chez la grand-mère à Naumbourg.

1858-1864. Friedrich fait ses études secondaires au célèbre collège de Pforta (Fichte, Novalis entre autres y ont été élèves). Forte culture classique, premiers écrits, poèmes et compositions musicales.

1865-1868. Études de philologie à l'université de Bonn avec le professeur Ritschl qu'il suit à l'université de Leipzig. Découverte enthousiaste de Schopenhauer. *Tristan et Isolde* de Wagner est représenté avec succès à Munich sous la direction de Hans von Bülow, premier mari de Cosima, née Liszt. Ce seront ensuite *Les Maîtres Chanteurs* (1868), *L'Or du Rhin* (1869), *La Walkyrie* (1870). Première rencontre de Nietzsche et de Wagner en novembre 1868.

1869. Sur la recommandation de Ritschl, sans même être docteur, Nietzsche devient professeur à l'université de Bâle (Suisse). Il est bien accueilli par la société bâloise et devient l'ami de Richard Wagner et de sa compagne Cosima, installés à Tribschen, tout près de Lucerne.

1870. Conférences de Nietzsche : « Le drame musical grec », « Socrate et la tragédie ». En juillet, guerre franco-prussienne. Il s'engage (avec l'autorisation du canton de Bâle) comme infirmier du côté prussien. Malade, blessé, il reprend ses cours en octobre. Relations amicales avec le grand historien Jacob Burckhardt.

1871. Il travaille à son livre sur la tragédie. Séjour à Lugano et dans l'Oberland bernois avec sa sœur. Il compose « L'Écho de la nuit et de la Saint-Sylvestre » qu'il envoie à Cosima.

1872. Son premier livre, *La Naissance de la tragédie*, paraît en janvier, très bien accueilli dans le milieu wagnérien. Mais il est violemment attaqué par un jeune philologue qui deviendra célèbre : Ulrich von Wilamowitz-Mollendorf. Son ami Erwin Rohde, historien des religions, et Richard Wagner lui-même le défendent. Il

prononce à Bâle des «Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement » (janvier-mars). Il compose une « Manfred Méditation », reprise de la «Nuit de la Saint-Sylvestre ». En famille à Naumbourg pour Noël, il envoie à Cosima le manuscrit de «Cinq préfaces pour cinq livres qui n'ont pas été écrits » (non publié).

1873. Il écrit «La philosophie à l'époque tragique des Grecs » (inachevé, non publié). Second pamphlet contre Nietzsche de Wilamowitz. En avril il est à Bayreuth chez les Wagner. Publication de la première *Considération intempestive* (contre David Strauss). Il dicte (violents maux de tête ophtalmiques) « Vérité et mensonge au sens extra-moral » (non publié).

1874. La deuxième *Considération intempestive* est publiée en février (sur l'histoire), la troisième en octobre (« Schopenhauer éducateur»). Vives félicitations de Richard et Cosima Wagner. Composition d'un *Hymne à l'amitié*.

1875. Mauvaise santé. Il travaille à la quatrième *Considération intempestive* : «Richard Wagner à Bayreuth ».

1876. Cours à Bâle sur les préplatoniciens et Platon. Publication de la quatrième *Considération intempestive*. Accueil enthousiaste à Bayreuth. Séjour à Bayreuth et en Italie, à Sorrente, auprès de Malwida von Meysenbug.

1877. Séjour en Italie et en Suisse. Nombreuses lectures et notes.

1878. Il reçoit la partition de *Parsifal* de Wagner. Séjour à Baden-Baden, à Naumbourg. Publication d'*Humain, trop humain* : consternation à Bayreuth, embarras d'amis comme Malwida, mais bon accueil à Bâle d'Overbeck et de Burckhardt. Séjour à Interlaken.

1879. L'université de Bâle accorde à Nietzsche son congé définitif avec une petite pension. Publication de suppléments à *Humain, trop humain*.

1880. Séjour en Italie, au lac de Garde puis à Venise auprès de son ami le musicien Peter Gast. Il est à Marienbad en juillet-août, à Naumbourg en septembre, à Gênes en novembre. Mauvaise santé.

1881. Préparation et publication d'*Aurore*. Alternance d'états de dépression et d'euphorie. Souvent presque aveugle. Retour à Gênes où il assiste à une représentation de la *Carmen* de Bizet.

1882. Séjour à Messine. À Rome où il est avec Paul Rée, il rencontre Lou Salomé, une jeune Russe très cultivée, et il la demande en mariage. Séjour en Suisse avec Lou et Rée. Mise au point du *Gai Savoir*. Conflit avec sa mère et sa sœur au sujet de Lou. Dernière entrevue avec cette dernière à Leipzig. Nietzsche s'installe à Gênes puis à Rapallo.

1883. À Rapallo, il met au point la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, rédigée en très peu de jours. Mort de Richard Wagner le 13 février à Venise. Séjour à Gênes, à Rome, à Sils-Maria où il rédige la deuxième partie de *Zarathoustra*, publiée en août. De septembre à décembre, il est à Naumbourg (réconcilié avec sa famille), à Bâle (chez ses amis Overbeck), à Gênes, à La Spezia, en France à Villefranche et à Nice.

1884. Il est à Nice, à Venise, en Suisse. Troisième séjour à Sils-Maria. Puis en France à Menton et à Nice. La troisième partie de *Zarathoustra* a été publiée en mars.

1885. À Nice rédaction de la quatrième partie de *Zarathoustra*, publiée en avril à une quarantaine d'exemplaires. Élisabeth épouse en mai un militant antisémite Bernard Förster. Séjour à Naumbourg, Munich, Florence, Gênes. Retour à Nice.

1886. Il est à Nice, Venise, Munich, Naumbourg, Leipzig, puis en Suisse à Coire et à Sils-Maria. Publication de *Par-delà le bien et le mal*, de nouvelles préfaces à la *Naissance de la tragédie*, à *Humain, trop humain*, d'un cinquième livre du *Gai Savoir* et d'une nouvelle préface au même ouvrage. Publication de *Zarathoustra* (sans la quatrième partie).

1887. Séjour au lac Majeur, à Zurich, à Coire, à Sils-Maria, Venise. Rédaction de *La Généalogie de la morale*. L'*Hymne à la vie* paraît en octobre : mélodie de Nietzsche, partition de Gast, sur des paroles de Lou Salomé. Il annonce un livre intitulé *La Volonté de puissance*.

1888. Nice, Turin, Sils-Maria, retour à Turin en septembre. Publication du *Cas Wagner*. Le projet de *La Volonté de puissance* est abandonné. Publication du *Cas Wagner*. Le *Crépuscule des idoles* est publié en novembre. Le manuscrit de *Ecce homo* est de décembre. Mise au point de *Nietzsche contre Wagner*. Il travaille aux *Dithyrambes de Dionysos*.

1889. Effondrement mental dans les premiers jours de janvier. Burckhardt, au reçu à Bâle d'une lettre du 5 janvier, alerte Overbeck qui se rend immédiatement à Turin et ramène Nietzsche à Bâle le 9 janvier. Il est interné à Bâle, puis à Iéna et enfin pris en charge par sa mère à Naumbourg.

1894. Fondation des Archives Nietzsche par Élisabeth à Naumbourg. Installation à Weimar. Les œuvres de Nietzsche sont publiées sous la direction d'Élisabeth.

1897. Mort de la mère de Nietzsche.

1900. Nietzsche meurt le 25 août.

1901. Première édition de *La Volonté de puissance*.

1906. Première édition, expurgée par Élisabeth, d'*Ecce Homo*.

1936. Mort d'Élisabeth.

1967-1977. *Œuvres complètes*, édition critique dirigée par G. Colli et M. Montinari.

Introduction

Nietzschéismes

Nietzsche est un des rares philosophes dont le nom n'évoque pas seulement des choix doctrinaux, des attitudes intellectuelles, mais un style de pensée, un style de vie, au-delà d'une mode de quelques années (comme a pu l'être l'existentialisme après 1945). Le nietzschéisme n'est pas seulement une affaire de discussions académiques entre historiens des idées comme il y a eu un kantisme, un ou des néokantismes multiples à définir et à départager. Il n'a jamais existé d'école nietzschéenne à proprement parler; mais depuis plus d'un siècle l'œuvre de Nietzsche est une référence souvent polémique pour les poètes, les littérateurs, les artistes, les politiques tout autant que pour les philosophes. Dans des périodes de troubles, le nietzschéisme est apparu plus d'une fois comme un mot d'ordre provoquant ou dérisoire, enthousiasmant ou révoltant, un appel à renverser, détruire toute une tradition morale d'origine platonicienne ou même la civilisation occidentale et chrétienne entière. Sans doute le public cultivé a-t-il souvent quelque connaissance de Nietzsche : il y eut en français une bonne demi-douzaine de traductions du *Zarathoustra* ; et de toutes ses œuvres les éditions ne manquent pas, en « collections de poche », en textes scolaires soigneusement présentés et annotés. Voilà un auteur qui est un grand écrivain reconnu, et sans ce phénomène excessif de « retard à la traduction » si fréquent en France¹. C'est ainsi que s'est répandue une sorte de précompréhension de sa pensée, mais trop souvent déterminée par le style même de l'œuvre, l'anecdote biographique (les maladies, la folie) et surtout l'usage abusif de quelques formules (« soyez durs », les « fauves blonds »). Comprendre Nietzsche comme philosophe, c'est d'abord surmonter des obstacles que n'a sans doute rencontrés aucune autre œuvre philosophique. Dans un de ses derniers écrits, *Ecce homo*, il s'est demandé si ses livres pouvaient seulement être lus, c'est-à-dire compris par ses contemporains : « Il y en a qui naissent posthumes [...]. Ce serait en contradiction avec moi-même que je m'attendisse aujourd'hui à trouver des oreilles et des *main*s prêtes à saisir *mes* vérités; qu'aujourd'hui on n'entende rien de moi, qu'aujourd'hui on ne sache rien prendre de moi, ce n'est pas seulement compréhensible, cela me paraît à moi-même normal². » Plus d'un siècle après la mort de Nietzsche, après tant de débats, d'efforts d'interprétations, d'études

érudites, pouvons-nous faire que l'inactualité essentielle de son œuvre nous soit enfin accessible?

1. Les styles de Nietzsche

Ce sont des aphorismes. Sont-ce des aphorismes? – Ceux qui m'en font reproche n'ont qu'à réfléchir un peu et se faire ensuite des excuses à eux-mêmes – Je n'ai pas besoin d'un mot pour ma défense³.

Nietzsche a d'ailleurs vanté ce qu'apportait l'art de la sentence, de la « pointe » à la formation de l'esprit. Mais l'unité de la pensée philosophique est compromise dans l'éclatement, la dispersion des aphorismes au long de chapitres ou même de livres entiers (*Humain, trop humain*). N'y aurait-il de philosophie que dans un système construit et exposé comme tel? Des « excuses », les commentateurs n'ont pas manqué d'en trouver : les maux oculaires de Nietzsche, ses migraines violentes qui le contraignaient à dicter des fragments à ses amis. Mais cette explication toute matérielle ne rend pas compte d'un style ni d'une démarche; l'œuvre publiée est d'ailleurs loin d'être toujours constituée d'aphorismes et les périodes de composition ne coïncident pas avec celles des malaises ophtalmiques. On n'a pas manqué d'invoquer l'influence des écrivains français appelés « moralistes » du XVII^e et du XVIII^e siècle, de La Rochefoucauld à Chamfort. Mais l'aphorisme de Nietzsche ne recherche pas constamment la concision de la maxime; ce que Nietzsche admire le plus est sans doute l'analyse morale d'un Montaigne, d'un Voltaire (à la mémoire de qui est dédié *Humain, trop humain*), dont l'œuvre n'est pas à proprement parler aphoristique. Ajoutons qu'il prend ici la suite de Schopenhauer, grand lecteur des moralistes français, et auteur dans le tome premier des *Parerga et Paralipomena* des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. On n'a sans doute pas suffisamment remarqué que le deuxième volume du même ouvrage est constitué d'aphorismes de longueurs très diverses regroupés par chapitres, modèle que reprendra Nietzsche. Chez lui, l'aphorisme devient un style d'écriture et de pensée et non pas un genre littéraire ; c'est au lecteur de recomposer la chaîne dont les maillons seuls sont présentés. Les fragments que l'auteur a écartés sont d'ailleurs significatifs de ses exigences; le lecteur doit se hausser au niveau du penseur : telle est la pédagogie de Nietzsche. Zarathoustra s'adresse d'abord aux amateurs d'énigmes : «Car vous ne voulez pas tâtonner en tenant d'une main inquiète un fil conducteur ; et là où vous pouvez deviner, il vous déplaît d'avoir à déduire⁴. » Précisons tout de suite qu'aucun irrationalisme n'est ici prôné et que nul n'est autorisé à recourir à une symbolisation intempérante. *Ecce homo* sera

explicite : « Alors que le docteur H. von Stein se plaignait courtoisement de ne pas comprendre un seul mot de mon *Zarathoustra* je lui répondis que cela était dans l'ordre : en aurait-il compris six phrases, c'est-à-dire en aurait-il *vécu* six phrases, qu'il serait élevé parmi les mortels à un niveau plus haut que ne pourraient atteindre les modernes⁵. » Contrairement à ce qu'on a cru et dit, la pensée de Nietzsche ne se cache pas derrière des mythes.

Faudrait-il faire un tri dans l'œuvre publiée? D'un côté un auteur de bonne compagnie capable de rédiger en bonne et due forme les dissertations de *La Généalogie de la morale*, ou bien encore ces brillants fragments de quelques pages si commodes pour les faiseurs d'anthologies; d'autre part un écrivain véhément ou même bouffon, un poète extatique qui chante incomparablement la lumière du jour déclinant ou la puissance du soleil de midi, celui qui parodie les textes sacrés, qui se donne parfois des allures de prophète et crée d'étonnants apologues, mais n'évite pas toujours l'esprit de lourdeur ou le bric-à-brac néoromantique. Un certain nietzschéisme s'est cru autorisé, en particulier par la lecture de *Zarathoustra*, à briser toutes les entraves d'une expression qui se voudrait symboliquement philosophique, à confondre la critique du langage avec la violence faite aux mots, à transformer en révélation un lyrisme arbitraire, à rabattre Nietzsche dans le pire romantisme qu'il a toujours rejeté, enfin à trahir la probité philologique qui a été son souci constant depuis ses premiers articles jusqu'à *Ecce homo*. Dans ce dernier écrit, il s'est lui-même vanté de posséder « l'art du style le plus varié dont aucun homme ait jamais disposé ». Précisément à propos de *Zarathoustra*, il insiste sur l'ajustement du style aux « états intérieurs » qui sont à communiquer : « Il faut être digne de l'apprécier [...] et d'ici là il ne sera donné à personne de saisir l'*art* qui y a été prodigué; personne n'a jamais eu à prodiguer des moyens artistiques qui soient plus neufs, plus inouïs, et spécialement créés à cet effet⁶. » Il ne s'agit donc pas d'ajouter à la pensée du philosophe un ornement, un art qui lui serait propre et qui aurait sa valeur en soi, comme on fait mérite par exemple à l'académicien Bergson de « bien écrire », ou à Alain de savoir rédiger des « propos » brillants. Faudrait-il croire que Platon ne serait pas seulement la source première de toute la tradition philosophique occidentale, et qu'il serait au surplus ce très grand écrivain qui s'endort parfois dans de trop longs passages dialectiques? Il n'y a pas deux Nietzsche : un Nietzsche poète et un Nietzsche savant et philosophe, l'un expliquant, excusant par son génie les défaillances et les excès de l'autre. *Ecce homo* situe clairement *Zarathoustra* au-delà de la poésie : « L'art du *grand* rythme, le *grand style* dans l'art des périodes pour exprimer le flux et le reflux d'une passion sublime, surhumaine, c'est moi le premier qui les ai découverts; avec un dithyrambe comme celui qui termine le troisième livre de *Zarathoustra* et qui est intitulé "Les sept sceaux", j'ai bondi mille lieux au-delà de ce qui s'appelait

jusqu'ici poésie⁷. » Il serait trop facile de réduire une telle phrase à un symptôme mégalomane. Ce serait oublier que l'adjectif « grand » a dans les écrits de Nietzsche une connotation précise en rapport avec la plus haute affirmation de la vie. « Les sept sceaux » ont d'ailleurs un autre titre : « Chant du oui et de l'amour ».

Ce style d'*Ainsi parlait Zarathoustra* a été diversement apprécié. À côté de l'incontestable poésie de certains chants, on lui a reproché une boursofflure des métaphores, du mauvais goût romantique ou orientalisant bien éloigné du classicisme français que Nietzsche disait admirer. Plus d'un lecteur a été heurté ou même gêné par l'abondance des citations et des allusions bibliques, mais souvent parodiques, volontairement blasphématoires. Mais sans doute est-ce un contresens que de lire les discours de Zarathoustra comme s'il s'agissait, selon l'expression malheureuse de Peter Gast, d'un « cinquième évangile ». La parodie fait partie des moyens d'exprimer le renversement des valeurs et elle est une possibilité de redonner vie aux métaphores les plus usées de notre tradition. « La force de la métaphore la plus puissante qu'il y ait eue jusqu'ici n'est que misère et bagatelle à côté de ce retour de la langue à la nature de l'expression figurée⁸. »

Le « grand style » exclut donc tout autant la subordination de la pensée à l'expression que de l'expression à la pensée. Encore faut-il avoir des oreilles pour entendre ce qui est dit. *Ecce homo* va jusqu'à supposer un cas extrême : « Celui d'un livre qui parlerait uniquement d'expériences vécues, mais tout à fait hors de la possibilité d'être expérimentées ni couramment, ni rarement, – un livre qui serait d'un langage *tout neuf* pour une série nouvelle d'expérimentations. En ce cas rien n'est entendu, tout simplement, avec cette illusion d'acoustique que si rien n'est entendu, il n'y avait rien non plus à entendre⁹. » Nietzsche n'est pas loin de penser que tels ont paru ses livres en Allemagne. Sans doute ne s'est-il pas toujours cru aussi « inaudible », mais dès son premier livre il avait souffert de l'incompréhension, même de ses amis, même de son maître en philologie Ritschl qu'il ne cessera pourtant pas de vénérer. Faut-il opposer alors un Nietzsche qui procède selon une méthode historique stricte, le savant objectif sinon positiviste, et un Nietzsche qui se laisse aller à ses humeurs, à ses sarcasmes, qui procède par hypothèses ou par métaphores, un poète livré à l'imaginaire, parfois même un bouffon conscient de l'être et qui ne recule pas devant les pires calembours? S'il faut choisir (mais pourquoi l'aurait-il fallu?), Nietzsche se veut avant tout philosophe. Il songera même, un moment, à postuler à Bâle une chaire de philosophie. C'est ainsi qu'il faut s'efforcer de lire et de comprendre l'œuvre de Nietzsche, malgré notre imprégnation du style universitaire kantien. Dans un opuscule célèbre, Kant avait lui-même opposé au laborieux développement d'une philosophie universitaire qui avance prudemment, méthodiquement, le ton

distingué, aristocratique (*vornehm*) du philosophe de l'intuition, parlant sous sa propre autorité et n'ayant de compte à rendre à personne. «D'un ton de grand seigneur naguère adopté en philosophie », a-t-on traduit le titre de ce petit ouvrage. Eh bien ! Nietzsche fut très consciemment ce penseur aristocratique dont l'enseignement, si enseignement il y a, est d'emblée ésotérique – du moins dans un premier temps, car *Ecce homo* envisage avec satisfaction dans l'avenir des commentaires universitaires d'une œuvre comme *Zarathoustra*¹⁰.

Dès avant ce dernier texte, dans lequel il est trop facile de déceler des signes pathologiques, Nietzsche avait publié dans le cinquième livre du *Gai Savoir* un étonnant aphorisme, magnifique exemple de son style, dans lequel il a une sorte de prescience de la naissance « posthume » de son œuvre, fixant même une date, 1901, année qui suivra en effet celle de sa mort physique :

Nous sommes-nous déjà plaints d'avoir été mal compris, méconnu, déformé, mal entendu ou non entendu? – C'est exactement notre lot, – oh ! pour longtemps, encore, pour être modérés – jusqu'en 1901 – et c'est aussi notre signe de distinction; nous ne nous tiendrions pas en assez haute estime si nous souhaitions autre chose. On nous transforme, – cela vient de ce que nous-mêmes sommes en croissance, en transformation continue, que nous rejetons les vieilles écorces, que nous ouvrons à chaque printemps, toujours plus jeunes, plus tendus vers l'avenir, plus forts, plus hauts, que nous poussons notre racine toujours avec plus de puissance dans le sol profond – dans le mal – pendant qu'en même temps nous étreignons le ciel toujours plus amoureuxment, plus largement de nos branches et de nos feuilles, et que nous nous abreuvons toujours plus assoiffés de sa lumière. Nous croissons comme des arbres – ce qui est difficile à comprendre comme de toute vie! non pas en *un seul* lieu, mais partout, non pas en une direction, mais aussi bien vers le haut et le dehors que vers le bas et le dedans; – notre force s'exerce à la fois dans le tronc, la ramure et les racines, nous ne sommes plus libres de faire quelque chose d'unique, ni d'être quelque chose d'unique... Tel est notre lot comme cela a été dit; nous croissons *en hauteur* et, en admettant que cela fût notre propre fatalité – car nous nous situons ainsi toujours plus proches de la foudre – eh bien! nous ne le tenons pas moins en estime, car il reste ce que nous ne voulons pas partager ni répandre, la fatalité de la hauteur, *notre fatalité*¹¹.

2. Nietzsche musicien

L'époque de Nietzsche est celle de l'épanouissement de la grande musique romantique allemande, alors que la vie musicale, les principaux genres musicaux, l'orchestre et le chef d'orchestre lui-même, le prestige inégalé du compositeur, sont devenus ce qu'ils sont encore de nos jours. La pensée de Nietzsche s'est formée moins au milieu des discussions philosophiques que des débats sur le drame musical, la symphonie dramatique, débats entretenus par les chefs-d'œuvre, mais aussi les écrits d'un Berlioz, d'un Liszt, d'un Wagner, et les références ultimes sont le plus souvent Mozart et Beethoven. Les écrits de Schopenhauer auraient-ils eu dans la seconde moitié du XIX^e siècle un tel retentissement s'il n'avait pas été le

métaphysicien de la musique? Il n'y a aucun doute qu'une réflexion sur les pouvoirs de la musique est une des sources principales de la pensée de Nietzsche. Il a bien été «le plus musicien des philosophes », comme il l'a écrit, et non seulement un amateur très doué.

Nous savons par de nombreux témoignages que Nietzsche fut très jeune un remarquable improvisateur au piano, apprécié de Richard Wagner. Quelque chose de ses dons semble même s'être maintenu au moins au début de sa démence. Sa correspondance montre que les concerts, les représentations d'opéra ont été aussi importants pour lui que ses lectures tout au long de sa vie consciente. Dès sa première jeunesse, au milieu des années 1860, il s'exerça à la composition musicale et il garda longtemps l'espoir de se faire connaître par ses productions musicales tout autant que par ses livres.

La musique joue d'ailleurs un rôle considérable dans ses relations amicales. Outre le «cas Wagner » extraordinairement complexe et sur lequel il faudra revenir, il convient au moins de dire quelques mots du «cas Peter Gast ». Heinrich Koeselitz (1854-1918), plus connu sous le pseudonyme de Peter Gast, est un jeune compositeur de Leipzig qui découvre avec enthousiasme *La Naissance de la tragédie*, arrive à Bâle en 1875 et devient l'étudiant, le disciple, l'ami de Nietzsche, et même jusqu'à un certain point son collaborateur puisqu'il participe très régulièrement à la correction et à la mise au point des épreuves de presque tous les livres. Quand il s'installe à Venise en 1878, il en résulte une importante correspondance avec Nietzsche dont il publiera lui-même les lettres. Or ce lecteur attentif, cet admirateur constant du philosophe, est toujours resté un musicien qui n'a d'autre vocation que la composition musicale, et dont les succès artistiques seront d'ailleurs modestes malgré les démarches de Nietzsche pour que fussent représentés les opéras de celui qu'il appelait un «jeune Mozart ». Est-ce à cause de cette modestie même (dans tous les sens du mot) que l'amitié du musicien Gast et du philosophe Nietzsche fut à ce point réussie, en contraste avec l'échec des relations avec Wagner?

Nul doute que Nietzsche ait été profondément affecté par ses propres déboires de compositeur dans le milieu wagnérien. Un passage d'*Ecce homo* en 1888 laisse poindre quelque rancœur :

Les Allemands sont *incapables* de concevoir la grandeur : à preuve Schumann. C'est ainsi que moi, de rage intérieure contre ce saxon doux et tendre, j'ai composé une contre-ouverture de *Manfred* dont Hans von Bülow a dit qu'il n'avait rien vu de pareil sur du papier à musique : c'était un viol d'Euterpe¹².

La *Manfred musique* est un remaniement de la *Nuit de la Saint-Sylvestre*, composition envoyée à Cosima et qui n'avait été que poliment accueillie. En fait Hans von Bülow, grand chef d'orchestre wagnérien (et premier mari de Cosima), avait réagi de façon aussi peu favorable que possible à l'envoi de Nietzsche. Il avait jugé son œuvre tout simplement « antimusicale » et carrément aberrante : « Tout cela n'est-il que plaisanterie, n'aviez-vous pas l'intention de parodier ce qu'on appelle la musique de l'avenir¹³ ? » L'allusion était blessante et se référait au titre du récent pamphlet de Wilamowitz contre Nietzsche, intitulé : « Une philosophie de l'avenir ». Nietzsche en 1872 devait s'y résigner : il ne pouvait pas davantage se faire reconnaître en tant que compositeur qu'en tant que philologue.

Sans doute la musique de Nietzsche est-elle bien plutôt dans ses poèmes. Très consciemment, il a voulu, dans *Zarathoustra* en particulier, que la rhétorique devienne musique. Donnons seulement un court exemple avec toutes les insuffisances de la traduction. Une correspondance poétique s'y établit entre une ville où avait vécu Wagner, où vivait Peter Gast : « Quand je trouve un synonyme à musique, je ne trouve jamais que le nom de *Venise* » :

Je restais debout sur le pont
Naguère dans la nuit brune,
Lorsque survint un chant lointain;
Et fuyaient en tremblant sur l'eau
Gondoles, lumières, musiques –
Pour mon âme une lyre évoque,
Touchée par d'invisibles doigts,
Un chant secret de gondolier,
Tremblant de félicité neuve.
Quelqu'un alors l'écoutait-il¹⁴?

3. La folie

Outre le style ou plutôt les styles de Nietzsche, l'autre grand obstacle à son interprétation est un destin marqué par l'effondrement mental dans les premiers jours de 1889 : on connaît la scène grotesque et pathétique de Nietzsche se jetant en pleurs au cou d'un cheval battu par un cocher dans une rue de Turin. Il semble d'abord n'avoir été entouré que de sympathie et de dévouement : alerté par le logeur de Turin et par une lettre délirante, son vieil et constant ami de Bâle, le professeur Franz Overbeck, le rejoint aussitôt à Turin, le ramène non sans difficulté

(pour éviter l'internement forcé) à Bâle où il est hospitalisé pendant quatorze mois. Dès lors il faut se convaincre qu'il ne s'agit pas seulement d'un obscurcissement passager, même si sa mère garde longtemps quelque espoir. La suite – les soins donnés à Iéna, les séjours à Naumbourg, puis à Weimar, où il est entouré de sa mère et de sa sœur Élisabeth, jusqu'à sa mort le 25 août 1900 – n'appartient plus qu'au biographe en quête de diagnostics, de pronostics, de témoignages plus ou moins intéressés.

Il faut se délivrer d'un bas romantisme sur les rapports du génie et de la folie : les rapprochements entre la fin de Nietzsche, celle de Hölderlin ou celle de Van Gogh, très dissemblables d'ailleurs, n'apportent aucune précision et n'ont aucun sens déterminé. On ne sait rien réellement des causes de la maladie (ou des maladies) de Nietzsche. Sa sœur Élisabeth expliquait tout par le surmenage et l'abus de médicaments, mais elle cachait soigneusement que leur père était mort d'un « ramollissement cérébral » (diagnostic d'époque). Les médecins ont d'abord parlé de « paralysie générale » dont certains symptômes sont incontestables. Mais où en était la psychiatrie dans les dernières décennies du XIX^e siècle? On n'a pas manqué de supposer une origine syphilitique, mais l'enquête des biographes sur la date et les circonstances de l'infection en reste à des hypothèses. Y a-t-il quelque rapport entre la démence finale et les terribles maux de tête que Nietzsche subit depuis sa jeunesse, ou encore l'hérédité paternelle joue-t-elle un rôle? On sait combien les pathographies rétrospectives sont fragiles et discutables.

Il serait très arbitraire de prétendre retrouver l'influence de la folie, en tout cas dans les œuvres dont Nietzsche a voulu la publication. Il serait trop commode de se débarrasser ainsi des difficultés que posent les thèses les plus hardies de ses écrits. Il a été plus d'une fois affirmé que la pensée de « l'éternel retour » était par elle-même délirante! Certes, le recours à l'argument de la folie simplifie singulièrement le travail de l'historien; toutes les contradictions apparentes s'effacent ; mais de quel droit enfermer une pensée philosophique dans les limites d'un prétendu bon sens? À quel moment dans l'évolution des troubles mentaux, l'excès de l'expression rend-elle un texte négligeable ? Un chapitre de *Ecce homo* s'intitule : « Pourquoi j'écris de si bons livres » : cela rend-il suspect le contenu de ce chapitre? Sans doute plus d'un auteur aurait voulu s'expliquer sur ce thème si l'hypocrisie sociale commune ne l'avait retenu. Dans ce cas, le symptôme révélerait plus qu'il ne masquerait. Un biographe aussi documenté que C. P. Janz croit pouvoir affirmer qu'à partir du 10 septembre 1888, Nietzsche n'est plus philosophe, à moins que ce ne soit à partir de juillet 1888. Pour notre part, ne sachant pas ce que cela signifierait de classer *Ecce homo* parmi les œuvres « postphilosophiques », nous préférons prendre en compte la totalité des écrits que Nietzsche a publiés ou prévu

de publier. Concluons qu'il n'y a aucune part de folie à réserver dans l'examen de la pensée philosophique de Nietzsche, ni négativement, pour stigmatiser telle ou telle faiblesse, ni positivement pour lui faire gloire d'avoir approché on ne sait quelle expérience exceptionnelle de la démence. Mais bien entendu, une explication psychiatrique de Frédéric Nietzsche est toujours possible, comme de quiconque, comme d'un René Descartes, de ses rêves, et des étranges pensées qui lui viennent dans son poêle... Ce n'est tout simplement pas notre affaire.

Et s'il faut un commentaire philosophique, pourquoi ne pas écouter celui qui savait depuis des années vivre dans le voisinage de la démence? Dans un passage d'*Aurore* (1881), Nietzsche en renouvelle le thème légué par Schopenhauer en se référant très « classiquement » à Platon :

Si malgré la pression effrayante de la «moralité des mœurs», sous laquelle les communautés humaines ont vécu pendant des millénaires, avant notre ère, et depuis lors très généralement jusqu'à nos jours (nous-mêmes vivons dans un monde restreint d'exception, en quelque sorte dans la zone du mal), – si pourtant des pensées, des évaluations, des instincts nouveaux, différents, n'ont pas cessé de surgir, cela arriva sous une terrible escorte : puisque partout c'est la folie qui ouvre le chemin aux pensées neuves, qui brise le tabou respecté d'un usage ou d'une superstition, saisissez-vous pourquoi ce doit être nécessairement le délire? Quelque chose d'aussi horrible, d'aussi imprévisible dans la voix, dans les gestes que les caprices de l'orage et de l'océan, et qui provoque autant de crainte et de fascination? Quelque chose qui porte si visiblement les signes de ce qui est totalement involontaire, comme les convulsions et la bave de l'épileptique, un signe qui semble désigner le fou comme le masque, la juste voix d'une divinité? Quelque chose qui inspire au porteur d'une pensée nouvelle non plus du remords, mais crainte et tremblement devant soi-même et le pousse à devenir son poète et son martyr? – Tandis qu'aujourd'hui il nous est souvent suggéré que le génie s'accompagne non d'un grain de sel, mais d'un grain de folie, les hommes des temps anciens étaient beaucoup plus près de penser que partout où il y a folie, il y a aussi un grain de génie et de sagesse, – quelque chose de « divin » comme on se le murmurait ou plutôt on s'exprimait là-dessus avec assez de force : « C'est avec la folie que les plus grands biens sont advenus en Grèce », disait Platon¹⁵ avec toute l'Antiquité. Allons encore plus loin : tous les hommes supérieurs qui furent irrésistiblement entraînés à briser le joug d'une moralité quelle qu'elle soit et à proposer de nouvelles lois n'avaient plus rien d'autre à faire *s'ils n'étaient pas vraiment fous* que de se rendre fous ou de se présenter comme tels, – et cela vaut pour les novateurs dans tous les domaines, et non seulement quand il s'agit des règles politiques ou religieuses : même le créateur du mètre poétique ne le fit admettre que par le délire¹⁶.

4. L'édition posthume

Au contraire de Schopenhauer qui frémissait d'horreur à la pensée que son œuvre serait disséqué par les universitaires, Nietzsche évoque complaisamment les commentaires suscités à l'avenir par ses livres. Il s'est pensé comme un auteur posthume d'ailleurs sans avoir été de son vivant autant méconnu qu'il l'a écrit. Lors de l'effondrement mental, il commençait à attirer l'attention hors du cercle de ses

amis (Taine, Strindberg, le critique danois Brandès). Il eut cet exceptionnel destin de survivre inconscient à son œuvre et le pitoyable malade de Weimar est mort entouré de notoriété, sinon même de gloire. Cette gloire, sa sœur Élisabeth Förster-Nietzsche l'a voulue, l'a organisée pour son frère, par les soins qu'elle a pris de lui comme garde-malade, par le travail non moins attentif d'édition de ses œuvres, par la publication d'une longue biographie en trois volumes (1896, 1897, 1904), reprise, allégée, en trois volumes encore (1912-1914) et suivie d'un ouvrage sur les relations entre Nietzsche et Wagner (1915) ; tous contenaient de nombreux fragments inédits. Élisabeth, qui fonde et préside à Naumbourg en 1894 puis installe en 1896 le Nietzsche-Archiv à Weimar dans la maison même où son frère devait mourir. C'est donc elle qui a la haute main sur la publication des œuvres et particulièrement des œuvres posthumes et de la correspondance de son frère, sur la plupart des documents qui permettent d'interpréter sa pensée, et ceci, insistons-y, alors qu'il était encore vivant.

Il importe donc de savoir qui était Élisabeth Förster-Nietzsche, la sœur cadette de Frédéric, de deux ans plus jeune que lui. Il semble bien qu'elle ait fait partie de ces « sœurs abusives » préoccupées avant tout de sauver les convenances et l'honneur familial contre les scandales que pourrait provoquer une œuvre trop géniale : on pourrait penser à Isabelle Berrichon, la sœur d'Arthur Rimbaud, et à l'image « pieuse » qu'elle a tenté à la même époque d'imposer à la personnalité et à l'œuvre de son frère. La correspondance de Nietzsche avec sa mère et sa sœur montre sans doute beaucoup d'intérêt et d'affection mais aussi le sentiment de n'être pas vraiment compris, moins encore que par ses plus proches amis. Des brouilles plus ou moins graves eurent lieu en particulier lors du projet que Nietzsche eut un moment d'épouser Lou Salomé qu'Élisabeth détestait. Par la suite, Nietzsche manifeste le plus grand mépris pour le fiancé, puis mari de sa sœur, Bernhard Förster, un des chefs de l'antisémitisme allemand. En 1889 elle était avec son mari au Paraguay où elle tentait vainement d'empêcher de périliter la colonie Germania qu'ils avaient fondée. Ce fut la mère de Nietzsche qui eut la charge, trop lourde pour elle, de son fils. Mais bientôt Élisabeth, après la mort de son mari (un suicide qu'elle tenta de cacher par un faux certificat), prit tout en main et écarta de l'édition de ses œuvres les plus sûrs amis de son frère. Sans doute voulut-elle effacer les traces de conflits familiaux, mais aussi l'hostilité déclarée de son frère pour le nationalisme allemand, et plus encore pour l'antisémitisme qui lui est souvent associé. Il ne fait maintenant aucun doute qu'Élisabeth n'hésita pas non seulement à faire des coupures, mais à pratiquer ce qu'il faut bien appeler des falsifications. Ses choix politiques sont clairs : c'est à sa demande répétée que le Führer Adolf Hitler, en route pour Bayreuth, s'arrête à Weimar où Élisabeth lui fait visiter le Nietzsche-Archiv, magnifiquement décoré par l'architecte belge Henri Van De

Velde. Ainsi s'accrédite la légende d'un Nietzsche précurseur du nazisme¹⁷.

Du coup, toute l'édition des fragments posthumes (sans parler de la correspondance) est devenue suspecte. Philosophiquement la question la plus importante est celle que pose le livre intitulé *La Volonté de puissance*, l'œuvre devenue la plus célèbre sans doute avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, et que même les commentaires les plus récents continuent à citer. Il s'agit d'un ensemble d'aphorismes, mais aussi d'assez longs développements, rassemblés en quatre parties, publié en 1901 (483 aphorismes), puis très augmenté en 1911 (1 067 aphorismes). Cette compilation avouée correspondait bien à l'annonce faite par Nietzsche d'un ouvrage portant ce titre à l'avant-dernier paragraphe de *La Généalogie de la morale* et elle était présentée comme conforme au plan prévu par l'auteur. Mais était-ce en définitive autre chose qu'une façon habile, commercialement rentable, de faire connaître les fragments posthumes d'un auteur qui commençait à être à la mode?

Il apparaît que nombre de textes ainsi incorporés n'avaient pas été écrits en vue d'une *Volonté de puissance* mais d'autres ouvrages projetés, qu'ils soient restés à l'état d'ébauche ou qu'ils aient été achevés et publiés (*Par-delà le bien et le mal* ou *Le Crépuscule des idoles*). Mais surtout, Élisabeth a fait un usage arbitraire, abusif des manuscrits et des divers plans laissés par son frère dans le but d'orienter leur interprétation.

5. Des interprétations réductrices

Toute pensée véritablement nouvelle se heurte aux convictions dominantes de son milieu, de son temps, surtout quand elle s'exprime de façon provocante; en fait, elle n'est d'abord tout simplement pas entendue et ne rencontre que le silence. Cela était arrivé à Schopenhauer qui en avait souffert et s'en était expliqué avec amertume. Nietzsche a été plus heureux : son premier livre sur *La Naissance de la tragédie* a été l'objet d'une polémique qui l'a fait assez largement connaître comme schopenhauerien et comme wagnérien alors qu'il était encore très jeune. Par la suite, ses livres, même s'ils n'eurent guère de succès public, ont été lus, discutés, admirés par un cercle d'amis fervents. Dans la dernière année de sa vie consciente, il a même accédé à un début de renommée internationale, à peine âgé de quarante-quatre ans. Le lieu commun de l'incompréhension du génie solitaire est donc en grande partie légendaire quand on l'applique à Nietzsche. Sa correspondance le montre partagé entre la revendication de la solitude comme la fatalité du plus haut penseur et l'ambition légitime d'une large reconnaissance intellectuelle, en particulier par la traduction de ses œuvres. Par un curieux compromis, il fait

imprimer en 1885 la quatrième partie de *Zarathoustra* à quarante exemplaires seulement. S'il croit vraiment que sa philosophie n'est pas communicable au moyen de la chose imprimée, comme il l'a écrit à Overbeck, pourquoi tant tenir à distribuer à ses frais le « finale » de *Zarathoustra*? Si la publication lui apparaît comme une nécessité, pourquoi tellement la limiter? Il semble s'effrayer, avec quelque excès, de ses propres audaces et craindre que son « blasphème » (c'est le mot qu'il emploie) ne l'isole davantage et ne le coupe de ses amis ou de sa propre famille, ce qui ne l'empêche pas d'en faire parvenir deux exemplaires à sa sœur. Un antichristianisme imprécatoire était-il si redoutable, alors que Bismarck avait déjà engagé le *Kulturkampf* en Allemagne et que les républicains s'attaquaient au cléricalisme en France? Pourtant, ne voyons là ni peur, ni recherche du scandale. Nietzsche se sent porteur d'un destin bien au-delà de la petite politique du moment. Annonçant l'envoi de *Par-delà le bien et le mal*, il écrit à Malwida von Meysenbug, l'amie de Herzen et l'auteur des *Mémoires d'une idéaliste* : « Excusez-moi. Vous ne pouvez rien en lire, moins encore m'en dire votre impression. Admettons qu'il puisse (*darf*) être lu aux environs de l'an 2000 » (24 septembre 1886). Nietzsche ne se posait pas alors une question de tactique, mais de droit : faut-il oser? Il savait qu'inévitablement l'interprétation de ses œuvres serait longtemps réductrice, sinon faussée.

Le thème d'abord le plus apparent est le refus radical de la morale chrétienne. Nietzsche est l'auteur qui donne le plus de sens à l'expression de l'individualisme intégral, de « l'anarchisme moral », mais l'anarchisme politique n'est pas loin : des militants comme Kropotkine ou Élisée Reclus ne l'ont pas ignoré. En France, les livres publiés de Nietzsche sont tous traduits par Henri Albert de 1898 (*Zarathoustra*) à 1909 (*Ecce homo* et les *Dithyrambes à Dionysos*). Se réclament de son individualisme un Jules de Gautier, un Georges Palante, l'un et l'autre chroniqueurs philosophiques de la revue *Le Mercure de France*. Georges Palante semble surtout préoccupé de concilier au moins partiellement nietzschéisme et socialisme anarchisant dans la défense des individus contre les systèmes sociaux oppressifs : « Il n'y a pas de classe d'élite, il n'y a que des individus d'élite » (*Précis de sociologie*, 1901)¹⁸. L'influent directeur du *Mercury de France*, Remy de Gourmont, écrit : « Il n'est pas douteux qu'un homme ne puisse retirer de l'immoralité et même de l'insoumission aux préjugés décalogues un grand bienfait personnel, un grand avantage pour son développement intégral¹⁹. »

Un philosophe alors très en vue en France et d'un tout autre bord, Alfred Fouillée, publie en 1902 un volume de trois cents pages, *Nietzsche et l'immoralisme*, qui est loin d'être négligeable : les thèmes du surhomme, de l'éternel retour n'y sont pas absents, mais ils sont traités comme des prolongements

mythiques (la « religion de Nietzsche ») de l'immoralisme. Il rattache Nietzsche au «jeune hégélien » Max Stirner qui, dans *L'Unique et sa propriété* (1844), pose le Moi (l'unique) comme l'aboutissement ultime de la dialectique :

Le vrai savoir trouve son achèvement tandis qu'il cesse d'être savoir et redevient simplicité d'une pulsion en l'homme – volonté²⁰.

C'est dans la descendance de Max Stirner que Fouillée place en vis-à-vis d'une part « l'immoralisme critique » de Nietzsche et d'autre part l'*Essai d'une morale sans obligation ni sanction* de son contemporain français Jean-Marie Guyau. Or il se trouve que Nietzsche a lu et annoté cet ouvrage et approuvé plus d'une formule. L'un et l'autre voient l'origine de tous les instincts moraux ou immoraux dans la vie même, la plus haute intensité de vie étant nécessairement proportionnelle à sa plus large expansion. Mais alors que, selon Fouillée, Guyau a conçu que l'expansion vitale pouvait être amour, sacrifice, partage, Nietzsche était incapable – pathologiquement – de la concevoir autrement qu'agressive, et son immoralisme devient arbitraire jusqu'à perdre une grande partie de ses vertus critiques.

Fouillée peut alors dénoncer le caractère réactionnaire de la pensée de Nietzsche et de ses préjugés conservateurs. Il a cette assez belle formule :

Nietzsche est un Joseph de Maistre qui croit au bourreau sans croire au Pape²¹.

Et il introduit ainsi le thème du surhumain :

Au fond, Nietzsche a beau dire : il est lui-même un anarchiste anti-libertaire, anti-égalitaire, un anarchiste pour qui, toute morale étant abolie, le mieux est qu'un tyran fasse la loi²².

Si nous avons quelque peu insisté sur le livre de Fouillée, c'est qu'il nous décrit dès 1904 la contradiction fondamentale de la plu- part des interprétations du nietzschéisme durant le XX^e siècle. Il est incontestable que Nietzsche a montré le plus profond mépris pour la démocratie et le socialisme. Des citations bien choisies dans *La Généalogie de la morale* ou dans la troisième partie de *Zarathoustra*, en particulier, peuvent autoriser un bellicisme, un nationalisme outrancier dans l'empire allemand de 1914 et, plus tard, «une révolution conservatrice ».

Et si vous ne voulez pas être les instruments inexorables du destin, comment pourriez-vous avec moi – vaincre?

Et si votre dureté ne veut pas foudroyer, tailler, trancher, comment pourriez-vous donc être avec moi – créer?

[...] cette nouvelle table, mes frères, je la mets au-dessus de vous : devenez durs²³!

Il y a plus grave : Nietzsche, comme la plupart de ses contemporains, en France un Hippolyte Taine par exemple, croit à l'hérédité des caractères acquis, à l'eugénisme, à la possibilité de former des races humaines comme on a déjà formé des races animales. Il confond des caractères physiques (blondeur, forme du crâne, etc.) avec des caractéristiques linguistiques (langues indo-européennes, aryennes...) et même avec des formes sociales, dans un passage comme celui-ci :

En substance, la race soumise a retrouvé finalement la prépondérance, avec la couleur des cheveux, avec la rondeur du crâne, peut-être même avec les instincts intellectuels et sociaux : qui peut soutenir que la démocratie moderne, l'anarchisme encore plus moderne, notamment la tendance à la forme de la société la plus primitive, la *commune*, répandue maintenant chez tous les socialistes d'Europe, n'ont pas pour signification principale un monstrueux retour en arrière, et que la race conquérante, la race des maîtres, celle des Aryens n'est pas en train de succomber même physiologiquement²⁴?

Nietzsche reprend ici les critères de l'anthropologie physique dans le classement des races humaines : clarté du teint, des cheveux, forme allongée (dolichocéphalie) ou arrondie (brachycéphalie) du crâne en même temps que le thème de la décadence raciale de l'Europe, à la fois sociale et physiologique, dont le symptôme monstrueux a été à cet égard la Commune de Paris en 1871. Tout cela est repris d'Arthur de Gobineau, d'Ernest Renan, d'Hippolyte Taine. Ces considérations raciales étaient alors très répandues dans les milieux intellectuels européens et elles correspondaient à l'état des connaissances scientifiques en linguistique historique, en anthropologie, en histoire des peuplements anciens (protohistoire.) Il est inutile de tenter de masquer ces aberrations pseudo-scientifiques, de remplacer pudiquement le vocabulaire en disant *ethnique* plutôt que *racial*, ou encore de rejeter sur le seul Gobineau la responsabilité d'avoir affirmé l'*inégalité des races humaines*. Tout le monde ou presque alors y croyait.

Cela dit, il est insoutenable de faire de Nietzsche le chantre ou le prophète de l'impérialisme allemand. Nul n'a été aussi sévère sur la politique bismarckienne, sur le « nationalisme » et la « teutomanie », sur ce qu'étaient devenus la culture allemande, l'esprit allemand. Il est plus absurde encore de voir en lui un « raciste » au sens du XX^e siècle, voire un « pré-nazi ». Telle est sans doute l'interprétation

qu'a voulu favoriser la propre sœur de Nietzsche à la tête du Nietzsche-Archiv. Il s'agissait pour elle d'effacer ou d'atténuer l'hostilité radicale et constante de son frère à l'antisémitisme, hostilité qui ne se réduisait pas à une opposition à son beau-frère Bernard Förster devenu un des chefs les plus en vue de l'antisémitisme allemand. Voici un des textes les plus nets :

C'est pour moi une question d'honneur que d'observer envers l'antisémitisme une attitude nette et sans équivoque, savoir celle de l'opposition. On m'a accablé dans ces derniers temps de lettres et de feuilles antisémites ; ma répulsion pour ce parti (qui n'aimerait que trop se prévaloir de mon nom !) est aussi prononcée que possible, mais ma parenté avec Förster et le contenu de l'antisémitisme de Schmeitzer, mon ancien éditeur, ne cessent de faire croire aux adeptes de ce désagréable parti que je suis l'un des leurs et je ne peux rien faire pour empêcher que les feuilles antisémites utilisent le nom de Zarathoustra : cette impuissance m'a déjà rendu malade plusieurs fois²⁵.

Nietzsche est donc tout à fait conscient de ce qui est beaucoup plus grave qu'un malentendu familial (le parti antisémite venait d'être fondé en 1886). Se déclarant lui-même « anti-antisémite », il dément le prénazisme qu'ont cru ou que croient encore pouvoir lui attribuer aussi bien ses pseudo-disciples que ses adversaires. La contradiction n'est pas dans la pensée philosophique mais dans l'alternative simpliste qui lui est imposée. Nous n'avons pas à choisir entre un penseur anarchiste en dépit de ses déclarations réactionnaires et un écrivain prénazi malgré ses querelles avec les antisémites. L'erreur est de prétendre juger une philosophie à partir de catégories politiques rigides et prédéterminées. Déjà la deuxième des *Considérations intempestives* sur l'histoire avait averti qu'aucun problème philosophique n'avait de solution politique. Même le tout dernier Nietzsche préoccupé de « grande politique », celui qui croyait pouvoir déclarer la guerre aux Hohenzollern, a toujours maintenu la prééminence du philosophique sur le politique.

Après la Seconde Guerre mondiale, lorsque les philologues eurent librement accès aux manuscrits, lorsque fut publiée la grande édition des œuvres philosophiques complètes par G. Colli et M. Montinari qui restituait leur ordre chronologique aux fragments posthumes²⁶, Nietzsche échappa enfin aux conflits idéologiques de la première moitié du XX^e siècle. Il semble devenir, non pas tout à fait un penseur classique, mais suffisamment inactuel pour que la philosophie puisse chercher dans son œuvre un renouvellement, un recours au-delà d'un hégélo-marxisme alors triomphant. Ce qui lui a été alors demandé est une nouvelle démarche critique, ou plutôt historico-critique : la *généalogie*. N'avait-il pas rompu, au moins dans la forme de l'exposition, avec la tradition philosophique ? N'avait-il pas entrepris une mise en question radicale de la philosophie occidentale

considérée comme nihiliste? N'avait-il pas annoncé une transmutation de toutes les valeurs? Son « inactualité » consonait étonnamment avec les interrogations contemporaines de la seconde moitié du XX^e siècle. En France, un philosophe prestigieux, Paul Ricœur²⁷, proposa un syncrétisme associant bizarrement Nietzsche à Marx et à Freud ; ce qui fut pour quelques années fort actuel. Michel Foucault déclare en 1967 :

Le XIX^e siècle et singulièrement Marx, Freud et Nietzsche nous ont remis en présence d'une nouvelle possibilité d'interprétation, ils ont fondé à nouveau la possibilité d'une herméneutique [...]. Je me demande si l'on ne pourrait pas dire que Marx, Nietzsche et Freud, en nous enveloppant dans une tâche d'interprétation qui se réfléchit toujours sur elle-même, n'ont pas constitué autour de nous, et pour nous, ces miroirs d'où nous sont envoyées des images dont les blessures intarissables forment notre narcissisme d'aujourd'hui²⁸.

À quoi il fut répondu qu'il y avait sans doute pléthore d'interprétations :

Si Marx a raison, Nietzsche doit être interprété comme un phénomène de la bourgeoisie à telle époque. Si Freud a raison, il faut connaître l'inconscient de Nietzsche et donc je vois une sorte de guerre entre Nietzsche et les deux autres.

De fait, cette trinité des « philosophes du soupçon » n'a été qu'une construction idéologique passagère. Nietzsche ne peut pas être lu en ne retenant que la généalogie comme méthode isolable du thème de la volonté de puissance qui la fonde, et comme si cette dernière était interchangeable avec le matérialisme de Marx ou la libido de Freud. Comprendre Nietzsche est comprendre ensemble, comme dans une seule main, les thèmes majeurs : non seulement de l'immoralisme et de la surhumanité, mais aussi du dionysisme et de l'éternel retour.

6. La périodisation de l'œuvre

Une façon élégante de surmonter les contradictions réelles ou supposées dans l'ensemble d'une œuvre est d'attribuer les thèses inconciliables à des moments différents, successifs dans l'évolution d'une pensée. Très tôt ont été distinguées trois périodes de la philosophie de Nietzsche, ou même trois « philosophies » auxquelles des titres divers ont été attribués. Pour beaucoup de commentateurs, cette division va tellement de soi qu'ils ne se donnent pas la peine de la justifier, comme si la philosophie devait céder à l'évidence de la chronologie. Dans son important ouvrage (1920), Charles Andler donne comme titres à ces trois

philosophies : « le pessimisme esthétique » (*La Naissance de la tragédie*, les *Considérations intempestives*), «le transformisme intellectualiste » (*Humain, trop humain*, *Aurore*, *Le Gai Savoir*), enfin «la dernière philosophie » (à partir de *Ainsi parlait Zarathoustra*). Ce dernier titre montre assez que le découpage en périodes trouve son sens dans un achèvement où la pensée de Nietzsche serait enfin elle-même, ce que suppose en effet Andler :

Si un philosophe ou un poète produit plusieurs œuvres, c'est comme l'a dit Henri Bergson parce qu'aucune de ses premières ébauches ne le satisfait pas. Il lui faut sans cesse en essayer de nouvelles, enrichies d'intentions successives, pour traduire ce qu'il a en lui d'intemporel²⁹.

Trois phases du nietzschéisme, voilà qui est séduisant et l'on serait tenté de dialectiser (certains l'ont fait). Mais Charles Andler admet lui-même que cela pourrait être deux (avant et après *Zarathoustra*) ou même quatre³⁰. Et ne faudrait-il pas mettre à part les écrits des derniers mois de la vie consciente? Si l'on y regarde de plus près, à quelle période appartient le livre V du *Gai Savoir* (publié en 1887, cinq ans après les quatre premiers livres) ? La publication des fragments posthumes de toutes les « époques » a rendu bien incertaines les délimitations. Mais surtout quel est le sommet de l'œuvre permettant d'ordonner tout le reste? Nietzsche lui-même semble suggérer plusieurs fois *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Parmi mes œuvres, mon *Zarathoustra* occupe une place à part³¹ », mais il écrit aussi dans une lettre à Overbeck : «Ce *Zarathoustra* n'est qu'une préface, qu'un vestibule » (10 mars 1883) et à Malwida von Meysenbug : « Et maintenant que je me suis construit le vestibule de ma philosophie, il me faut y remettre la main et ne pas publier jusqu'à ce que se dresse devant moi l'édifice principal » (juin 1883).

Faut-il identifier cet édifice principal avec les projets inaboutis d'une « Inversion de toutes les valeurs » ? Manifestement les commentateurs jusqu'à une date assez récente ont cherché la « dernière philosophie » de Nietzsche, la plus achevée, dans *La Volonté de puissance*³² dont nous savons maintenant qu'elle n'est qu'une habile composition d'Élisabeth et de son équipe, et qui plus est avec des fragments de dates éloignées. Il faut en tirer les conséquences : la périodisation de l'œuvre n'est jamais qu'indicative, de commodité ; elle n'aide en rien à une interprétation générale de la pensée du philosophe, mais *au contraire elle la présuppose*.

La compréhension philosophique de la pensée de Nietzsche ne peut pas consister à suivre de publication en publication, chronologiquement, le progrès supposé de sa formation. Nietzsche lui-même aurait dû mettre en garde ses commentateurs contre la domination du «sens historique ». S'en tenir à la positivité de la méthode historique est rester sur le seuil, sinon commettre un contresens. Sans doute faut-il

tenir compte de l'évolution du vocabulaire : par exemple un mot aussi apparemment « nietzschéen » que *surhomme* surgit dans l'œuvre puis s'efface; mais il n'en résulte pas forcément une étape décisive de la pensée; le styliste, le poète, le théoricien du langage n'ignore pas l'usure des mots et emprunte volontiers à ses lectures les plus récentes. C'est à nous de retrouver la continuité de la pensée à défaut de l'immutabilité du concept.

7. Philosophie et autobiographie

Ce philosophe qui s'est voulu solitaire a été plus qu'aucun autre sensible aux relations avec son entourage, ses amis, ou ses éditeurs. Nul peut-être n'a associé plus étroitement un livre avec un lieu, un paysage, un climat, ceux des montagnes de Sils-Maria, de Nice, de Menton, mais aussi de villes comme Gênes et comme Turin. Dans la correspondance, les notations abondent : un nouveau séjour à Gênes est décevant :

Cela n'ira plus du tout avec Gênes, la ville est trop bruyante et ses promenades sont trop éloignées. Je remarque qu'on ne peut rien faire deux fois³³.

Une sorte de dialogue entre le philosophe et le lieu de séjour s'instaure en vue de l'œuvre. Ainsi d'octobre 1883 à janvier 1884, Nietzsche est à Naumbourg, puis à Bâle, puis à Gênes, à La Spezia, à Villefranche et enfin Nice où il achève la troisième partie de *Zarathoustra*. Dans cette errance qui accompagne une pensée en constant devenir, la maladie intervient sans cesse, inséparable du style de l'œuvre :

Malade, malade, malade ! Que peut-il résulter du mode de vie le plus raisonnable dès lors que la véhémence du sentiment éclate entre-temps comme un éclair et renverse l'ordre des fonctions naturelles (je vois notamment qu'elle modifie la circulation du sang)³⁴.

Retenons du moins que cette véhémence du sentiment n'est pas extérieure à la pensée même. Déjà dans la philosophie de Schopenhauer, la présence de l'auteur était plus sensible que dans aucune philosophie classique; mais dans l'œuvre de Nietzsche l'autobiographie sans cesse semble affleurer. Déjà dans les écrits d'enfance et d'adolescence, la propension à répéter l'autobiographie est remarquable. Par la suite, Nietzsche revient plus d'une fois sur ses publications passées (nouvelles préfaces), et c'est moins pour faire rupture que pour dégager des continuités, des approfondissements. Rédigé en 1886, l'avant-propos à *Humain*,

trop humain, II précise :

Mes écrits parlent seulement de ce que j'ai surmonté : c'est « moi » qui est là, avec tout ce qui m'était opposé, *ego ipsissimus*, et même, si une expression plus majestueuse m'est permise, *ego ipsissimum*³⁵.

Rien n'est plus caractéristique que les dernières publications de la vie consciente : *Nietzsche contre Wagner* semble réduire à la fois le sens de la vie et de l'œuvre à un unique affrontement. Quant à *Ecce homo* avec son titre impudent, parodique, ces quelques pages réalisent une étonnante fusion du philosophique et de l'autobiographique. Car sous des titres comme : « Pourquoi je suis si avisé », « Pourquoi j'écris de si bons livres », il ne s'agit pas d'un récit autobiographique, mais bien de la philosophie elle-même, de la philosophie vécue :

La philosophie telle que je l'ai jusqu'ici comprise et vécue, consiste à choisir de vivre sur des cimes glacées, à la recherche de tout ce qui est insolite, digne de question, de tout ce qui jusqu'ici a été banni par la morale³⁶.

Une philosophie «vécue» donc, ressentie avant d'être pensée ou écrite, ne donne pas occasion, comme dans les exposés traditionnels, de traiter séparément de l'homme et de l'œuvre.

Nietzsche écrit le 7 août 1886 à son éditeur :

Mes écrits témoignent d'une constante évolution qui ne sera pas simplement mon destin et mon expérience personnelle, je suis simplement le premier; une génération montante comprendra d'elle-même ce que j'ai vécu et elle aura le palais assez délicat pour apprécier mes livres.

Pour nous, qui lisons ses livres un siècle plus tard, c'est le surgissement d'une pensée qui importe et non le déroulement d'une vie. Quand et où a-t-il été à lui-même son propre précurseur? Nietzsche prépare à Nietzsche, c'est-à-dire à une pensée « nécessaire » déjà présente en dépit de la succession chronologique des publications :

Certains écrits, comme les trois premières *Considérations intempestives*, remontent encore plus haut que le temps de la conception et de l'élaboration d'un livre précédemment publié (*La Naissance de la tragédie* dans ce cas, comme cela ne saurait échapper à qui observe et compare avec exactitude)³⁷.

Sans doute pouvons-nous plus facilement devenir un tel observateur maintenant que sont publiés la correspondance et les fragments contemporains : Nietzsche s'était éloigné de Schopenhauer bien avant de rédiger la troisième *Intempestive*, « Schopenhauer éducateur », et les réserves à propos de Wagner sont exprimées très tôt avant l'apologie apparente de la quatrième *Intempestive*, « Richard Wagner à Bayreuth », avant même *La Naissance de la tragédie*. Dans l'avant-propos de 1886 qui vient d'être cité, la pure et simple chronologie des œuvres est récusée :

Mais il a fallu le temps de la convalescence, du recul, de la prise de distance, pour que s'éveille en moi l'envie de dépouiller, d'extraire, de mettre à découvert, d'« exposer » (ou comme on voudra) après coup et pour la connaissance ce qui a été vécu et surmonté par la vie, qu'il s'agisse d'un fait (*factum*) personnel ou d'un destin (*fatum*)³⁸.

Ce que Nietzsche a pu éprouver, ce qu'il a surmonté (et non pas *dépassé* comme il est trop souvent traduit), il nous le fait connaître dans une unité philosophique qu'il nous importe de dégager. Comprendre Nietzsche est saisir la cohérence des thèmes majeurs sans cesse repris dans l'ensemble des œuvres publiées; c'est mettre à découvert l'*ego* philosophique, suprêmement lui-même, jusque dans l'affirmation antimétaphysique qui le caractérise.

Dans une page remarquable de *La Prisonnière*, Marcel Proust a évoqué l'unité « après coup » qu'ont donnée à leur œuvre les plus grands artistes et écrivains du XIX^e siècle :

Je songeais combien tout de même ces œuvres participent à ce caractère d'être, bien que merveilleusement, toujours incomplètes, qui est le caractère de toutes les grandes œuvres du XIX^e siècle; du XIX^e siècle dont les plus grands écrivains ont marqué leurs livres, mais se regardant travailler comme s'ils étaient à la fois l'ouvrier et le juge, ont tiré de cette autocontemplation une beauté nouvelle extérieure et supérieure à l'œuvre, lui imposant rétroactivement une unité, une grandeur qu'elle n'a pas. [...] Unité ultérieure, non factice. Sinon elle fut tombée en poussière comme tant de systématisations d'écrivains médiocres qui, à grand renfort de titres et de sous-titres, se donnent l'apparence d'avoir poursuivi un seul et transcendant dessein. Non factice, peut-être même plus réelle d'être extérieure, d'être née d'un moment d'enthousiasme où elle est découverte entre des morceaux qui n'ont plus qu'à se rejoindre, unité qui s'ignorait, donc vitale et non logique, qui n'a pas proscrit la variété, refroidi l'exécution³⁹.

Sans doute Proust fait-il ici allusion à Balzac, à Hugo, à Michelet, et surtout à Richard Wagner, poète et compositeur de la *Tétralogie*, et il était trop wagnérien pour apprécier les choix musicaux de Nietzsche qu'il cite à la page précédente; mais « cette unité vitale, non logique, qui n'a pas proscrit la variété », est bien celle de l'œuvre philosophique entière de Nietzsche.

[1](#) Veut-on quelques exemples? La *Critique de la raison pure* (1^{re} édition 1781) est traduite en 1836, après 55 ans. L'œuvre majeure de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1^{re} édition 1818) est traduite en 1886 après 68 ans (dans l'un et l'autre cas, 32 et 26 ans après la mort de l'auteur).

[2](#) *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1.

[3](#) *Aurore*, fragment posthume, 7 [192], Paris, Gallimard, vol. 4, p. 634.

[4](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme ».

[5](#) *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1.

[6](#) *Ibid.*, § 4

[7](#) *Ibid.*

[8](#) *Ibid.*, § 3.

[9](#) *Ibid.*, § 1

[10](#) *Ibid.*, début.

[11](#) *Le Gai Savoir*, Livre V, § 371.

[12](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 4. L'ouverture de Robert Schumann pour le *Manfred* de Byron est de 1848.

[13](#) Lettre du 24 juillet 1872 (d'après C. P. Janz, *Nietzsche, biographie*, vol. 1, p. 437).

[14](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 7.

[15](#) Platon : « C'est en fait que, des biens qui nous échoient, les plus grands sont ceux qui nous viennent par le moyen d'un délire dont assurément nous sommes dotés par un don divin » (*Phèdre*, 244a, trad. Robin).

[16](#) Platon : « Une troisième sorte de possession et de délire est celle qui vient des Muses » (*Phèdre*, 245). Voir aussi *Ion*. *Aurore*, I, § 14.

[17](#) Rappelons que Friedrich Nietzsche est né prussien, avant qu'il y ait un Empire allemand. Puis il devient citoyen suisse du canton de Bâle, et séjourne le plus souvent hors d'Allemagne, en Suisse, en Italie, en France. Lui-même s'était forgé une sorte de roman familial et se disait issu d'une ancienne noblesse polonaise. En fait, il était apatride.

[18](#) Michel Onfray sous-titre son livre sur Georges Palante (1990) : *Un essai sur un nietzschéen de gauche*.

[19](#) *La Culture des idées*, Mercure de France p. 63.

[20](#) Max Stirner, *Œuvres complètes*, p. 37 (trad. A. Sauge).

[21](#) *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 121. Nous nous permettons de renvoyer sur cette analyse à notre article : « Une lecture française de Nietzsche » dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, octobre-novembre 1972.

[22](#) *Ibid.*, p. 135.

[23](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « D'anciennes et de nouvelles tables ».

[24](#) *La Généalogie de la morale*, 1^{re} dissertation, § 5.

[25](#) Lettre à Élisabeth, 26 décembre 1887.

[26](#) *Œuvres philosophiques complètes* publiées en traduction française (Paris, Gallimard), 14 volumes, 1982-1997.

[27](#) Voir Sacha Nacht, *Traité de psychanalyse* (1965), fascicule 1, chap. VI par Paul Ricœur, p. 100.

[28](#) *Nietzsche*, Cahier de Royaumont (1967), p. 185-186 (la réponse est de Jean Wahl).

[29](#) Charles Andler, *Nietzsche* (en trois volumes), vol. 3, p. 237.

[30](#) Voir dans *ibid.*, note bibliographique, vol. 2, p. 17.

[31](#) *Ecce homo*, Avant-propos, § 4.

[32](#) Encore Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* (1962).

[33](#) 11 novembre 1883.

[34](#) Lettre à Overbeck, 26 décembre 1883.

[35](#) Nietzsche forge des expressions latines inusitées. Risquons pour la première : «suprêmement moi-même » et pour la seconde : « un moi qui est suprêmement lui-même » (*ipsissimum* est un neutre et ne peut qualifier le pur et simple récit d'une vie).

[36](#) *Ecce homo*, avant-propos, § 3

[37](#) *Humain, trop humain*, II, avant-propos.

[38](#) *Ibid.* Nietzsche utilise et rapproche ici les mots latins *factum* et *fatum*. Plus haut, il avait opposé le « vécu » (*Erlebtes*) et le « survécu » (*Überlebtes*).

[39](#) Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, éd. J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, t. III, p. 666-667. Notons que le nom de Nietzsche est apparu quelques lignes plus haut.

PREMIÈRE PARTIE

La découverte du dionysisme

Frédéric Nietzsche, déjà incroyant, s'inscrit comme étudiant en théologie pour satisfaire au vœu de sa mère, mais il ne tarde pas à l'abandonner pour se consacrer entièrement à la philologie. Il écrit à sa famille le 2 février 1865 : « Je m'oriente vers la philologie, c'est chose décidée. Mener de front l'étude de deux disciplines, c'est prendre une demi-mesure. » Désormais l'élève du grand Ritschl ne cesse plus de se reconnaître dans l'esprit de la philologie, même s'il ne publie plus après 1873 de travaux proprement philologiques, même lorsque derrière le philologue désormais rejeté de la corporation universitaire, c'est le philosophe qui se découvrira. Or, ce que le philosophe a retenu de la philologie fondée en Allemagne par F. A. Wolf, c'est la prééminence encore jamais affirmée avec autant de force du type grec d'humanité. Le choix de l'étudiant qui récuse toute demi-mesure et tranche contre la théologie en faveur de la philologie grecque n'a pas qu'une portée académique ; il va commander tout le développement de sa pensée ultérieure jusqu'à la célèbre formule qui termine une des toutes dernières œuvres, *Ecce homo* : « M'a-t-on compris ? – Dionysos contre le Crucifié. »

Chapitre 1

La nostalgie de la Grèce antique

Sur plus d'un point, l'œuvre de Nietzsche peut apparaître l'aboutissement d'une longue et progressive appréciation dans la tradition littéraire du génie grec au détriment de la culture latine. Dès 1687, La Fontaine écrit :

Quand notre siècle aurait des savants et des sages En trouverai-je un seul approchant Platon? La Grèce en fourmillait dans le moindre canton¹.

N'oublions pas qu'un des principaux épisodes de la querelle des Anciens et des Modernes à la fin du XVII^e siècle tourne autour d'une traduction de l'*Illiade* ; Houdar de La Motte qui ne sait pas le grec et s'en vante, fait scandale en proposant une version modernisée et écourtée de l'*Illiade*. Peu importe qui sort vainqueur d'un débat souvent mesquin : il était devenu clair que le genre épique n'était pas renouvelé, mais qu'étaient perdus chez le « Moderne » la force et le naturel de la poésie « primitive ». Diderot était-il un « Ancien » quand il disait son attachement à la référence homérique? Le siècle des Lumières qui a inventé l'idée de progrès se complaît aussi dans l'obscurité des origines. Ce que nous appelons soit préromantisme, soit néoclassicisme et que nous avons souvent le tort d'opposer, s'intéresse d'un même mouvement à la « naïveté » chez Shakespeare, Ossian, et Homère. Comment préciser, approfondir des notions comme celle de génie, de sublime, sans en revenir aux poètes qui en ont donné les exemples les plus forts et les plus proches de la nature? Encore ne s'agit-il pas seulement de genres littéraires, mais de mœurs, de croyances, de « culture » dirons-nous. Le débat n'est pas seulement de doctrine, d'art poétique, mais d'histoire, de *généalogie* au sens où Volney dans *Les Ruines* (1791) est en quête d'une généalogie des langues. C'est alors qu'est clairement posé ce qui s'appelle encore la « question homérique » : les deux poèmes de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* ont-ils été écrits par un même auteur ou bien résultent-ils de poésies populaires transmises oralement? L'enquête sur les témoignages laissés par la plus ancienne Grèce se poursuit tout le siècle depuis les *Considérations académiques sur l'Illiade* de l'abbé d'Aubignac (1715) jusqu'aux

décisifs *Prolegomena ad Homerum* de F. A. Wolf (1795). Pendant ce temps, des architectes comme Soufflot font le voyage de Paestum en Italie du Sud, c'est-à-dire en «Grande Grèce », et retrouvent la vérité du temple dorique. Le grand Winckelmann, l'auteur des *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture* (1755), n'ira pas plus loin que Rome, mais il s'extasie devant l'*Apollon du Belvédère* attribué à Praxitèle et il découvre ou plutôt il pressent la beauté idéale de la statuaire grecque au-delà des copies romaines dont se contentaient les Anciens.

La supériorité du génie grec est devenue pendant tout le XIX^e siècle un lieu commun bien établi sinon universellement accepté, et les divers romantismes européens ne l'ont guère combattue qu'à travers l'académisme néoclassique. Nietzsche sait fort bien, et l'a plus d'une fois noté, qu'il est vain de courir après une civilisation antique dont les conditions d'existence ne sont plus données depuis longtemps. Seul le génie créateur peut tirer profit de l'imitation. Il reste pourtant à découvrir le sens philosophique de cette nostalgie persistante de la supériorité grecque.

La philosophie allemande dans son ensemble, – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, pour ne nommer que les grands, – est ce qu'il y a eu jusqu'à présent de plus profondément romantique et nostalgique, c'est-à-dire l'aspiration au mieux qui ait jamais existé. On n'est nulle part chez soi, on aspire enfin à un retour qui permette d'y être en quelque façon, parce que c'est là qu'on voudra être chez soi, et c'est le monde grec ! Mais tous les ponts pour le rejoindre sont coupés, – excepté les arcs-en-ciel des concepts ! Et ils conduisent en tout lieu, dans tous les chez soi, les pays des ancêtres où il y a eu des âmes grecques. Il est vrai qu'il faut être très légers, très fins pour s'avancer sur ces ponts. Mais quel bonheur se trouve déjà dans cette volonté de spiritualité, presque de dématérialisation ! Comme on est loin des explications par les « poussées et les chocs », des lourdeurs mécaniques des sciences de la nature, de la foire bruyante des « idées modernes ». On veut faire retour des Pères de l'Église aux Grecs, du Nord au Sud, des formulations aux Formes ; on jouit encore de la fin de l'Antiquité du christianisme comme une façon d'y accéder, comme d'un bon fragment du monde antique lui-même, comme d'une mosaïque scintillante de concepts et de jugements de valeurs antiques. Les arabesques, les volutes rococo des abstractions de la scolastique sont toujours les meilleures, c'est-à-dire plus fines, plus déliées que les réalités paysannes et populacières de l'Europe du Nord, elles sont encore la protestation d'une spiritualité toujours plus haute entre la guerre des paysans et le soulèvement populaire qui ont dominé le style intellectuel de l'Europe du Nord, et qui ont pour guide Luther, le « grand homme non intellectuel ». Sous cet aspect, la philosophie allemande est un fragment de la Contre-Réforme autant que de la Renaissance, elle est du moins une volonté de renaissance, une volonté d'*avancer* dans la découverte de l'Antiquité, dans l'exhumation de la philosophie antique, surtout celle des Présocratiques, – le mieux enfoui de tous les temples grecs ! Peut-être dans quelques siècles, jugera-t-on que l'authentique noblesse de toute la réflexion philosophique allemande est dans une reconquête, et que la revendication « d'originalité » paraîtra mesquine, ridicule, en comparaison de la plus haute revendication des Allemands d'avoir renoué le lien qui semblait déchiré avec les Grecs, avec le plus haut type « d'homme » jusqu'ici apparu. Nous nous rapprochons aujourd'hui de ces formes fondamentales d'interprétation du monde, mises à jour par les Grecs chez Anaximandre, Héraclite, Parménide, Empédocle, Démocrite, Anaxagore, – nous devenons de jour en jour de plus en plus grecs, d'abord bien sûr dans les concepts et les évaluations, comme si nous étions des revenants hellénisants, mais aussi un jour, espérons-le, dans notre chair ! C'est là qu'est (et a toujours été) mon espoir pour l'être allemand².

Page d'une désinvolture historique surprenante ! Si Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer peuvent être cités à la suite comme représentants de l'idéalisme allemand, comment admettre qu'ils soient également porteurs d'une nostalgie de la Grèce? Leibniz, l'optimiste, le précurseur des Lumières et de l'idée de progrès, semble avant tout préoccupé de concilier le mécanisme et le spiritualisme, même si son éclectisme renoue explicitement avec la tradition antique. Kant, aux yeux de Nietzsche, est dépourvu de tout esprit grec : il ne reviendra pas sur cette constatation. Sans doute trouve-t-on chez Hegel, dès ses premiers écrits, le sentiment de l'excellence de l'art grec, de la cité grecque, de la religiosité grecque ; et l'on peut lire dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* :

Grèce : à ce nom le cœur de l'homme cultivé d'Europe, et de nous Allemands en particulier, se sent en terre natale³.

Mais la nécessité dialectique du système hégélien exige le dépassement du monde grec. Quant à Schopenhauer, s'il cherche des arguments contre l'optimisme et le réalisme issus de la Bible, il les trouve bien davantage dans les pensées de l'Inde que dans celles de la Grèce antique; il va même jusqu'à trouver plus de profondeur dans le christianisme que dans le paganisme.

N'était-ce pas plutôt chez Goethe, chez Schiller, ou encore chez Guillaume de Humboldt, que Nietzsche aurait pu trouver, à l'âge romantique, la nostalgie du monde grec comme d'une patrie perdue par les penseurs et les artistes? Goethe dès 1798 s'interroge :

Penseurs, savants, artistes, ne cèdent-ils pas à la séduction de vivre en imagination parmi un peuple auquel une perfection était naturelle que nous désirons mais n'atteignons jamais⁴?

Plus tard, il récusé le goût romantique de l'archaïsme, mais en invoquant précisément l'exemple des Grecs : «Celui qui prétend faire quelque chose de grand doit avoir poussé si haut son éducation qu'il soit à même, tout comme les Grecs, d'élever à la hauteur de son esprit l'humble réalité de la nature⁵. » Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* se réclame explicitement à la fois de Kant et des Grecs :

L'apparition de l'humanité grecque était sans conteste un maximum qui ne pouvait ni se maintenir à un tel

niveau ni s'élever plus haut. Il ne pouvait pas se maintenir parce que l'entendement, à cause de tout ce qu'il avait déjà accumulé, était immanquablement contraint à se séparer de l'intuition et de la sensibilité pour s'efforcer à une connaissance claire⁶.

Dans *Poésie naïve et poésie sentimentale*, Schiller distingue le poète naïf comme l'était Homère qui exprime spontanément, directement, une réalité idéale dans le monde même qui l'entoure, et le poète « sentimental » qui aspire à une humanité harmonieuse telle que les Grecs ont pu la réaliser, alors que l'humanité moderne paraît irrémédiablement divisée contre elle-même. Guillaume de Humboldt se sent lui aussi un disciple de Kant lorsqu'il publie, en 1795 également, un court ouvrage *Sur l'étude de l'Antiquité* (1793) dans lequel l'Antiquité, grecque cela va de soi, n'est pas proposée comme un objet d'imitation plastique ou littéraire, mais clairement comme totalité harmonieuse à tous points de vue, comme origine de l'histoire et de la civilisation. Serait-ce donc par les commentateurs de la *Critique de la faculté de juger* que la pensée de Kant rejoindrait indirectement l'esprit grec? En fait, Nietzsche ne cessera jamais de considérer Goethe comme un esprit supérieur, à la fois comme poète, comme penseur, comme artiste de sa propre vie, bien au-delà de la philosophie proprement dite. Quant à Schiller, Nietzsche ne se privera pas de brocarder son idéalisme moral, en opposition même à la sagesse de Goethe, mais il reste le poète de l'Hymne à la joie de la *Neuvième symphonie* de Beethoven, œuvre qui lui révéla une joie tragique jusqu'ici inouïe. Son opuscule *Sur la poésie naïve et sentimentale* est manifestement une des sources de *La Naissance de la tragédie*. Nietzsche a perçu à travers la rhétorique humanitaire du théâtre de Schiller un sens aristocratique du héros et du génie en contraste avec l'état misérable de l'humanité moderne.

Le paradoxe de la page citée est de ne prendre en considération que l'arc-en-ciel des concepts et de rapporter la nostalgie de la Grèce à la tradition philosophique proprement dite, celle qui est d'abord née dans le monde hellénique, de l'Asie mineure à la grande Grèce italienne, là où le terme même *philosophie* a été forgé. Dans cette tradition, la philosophie apparaît dans son ensemble comme un phénomène hellénico-germanique ; mais si brillante qu'ait été l'élaboration conceptuelle du grand idéalisme allemand, la philosophie est restée éloignée de sa source authentique, oublieuse de son excellence première. Tous les ponts sont coupés qui rejoindraient l'être grec à l'être allemand, hors l'arc-en-ciel quasi irréel des concepts de l'idéalisme, ces fantômes qui ne retrouveront chair et vie qu'en ressaisissant la volonté qui les anime, volonté « de spiritualité et presque de dématérialisation ». C'est ainsi qu'il faut comprendre l'opposition entre la légèreté, la subtilité du concept philosophique et les « lourdeurs » de l'explication scientifique, mécaniste, matérialiste de l'univers.

Nietzsche semble reprendre ici le contraste entre les peuples du Nord et ceux du Sud qui a donné lieu à tant de développements dès la fin du XVIII^e siècle. Il était entendu depuis Charles de Villers ou Mme de Staël⁷ que la frivolité latine restait à la superficie des choses en face de la profondeur philosophique germanique, et que seule cette dernière pouvait se dire l'héritière légitime de la Grèce. Mais Nietzsche renverse ici la perspective qui était celle du Herder des *Ideen* ou du Fichte du *Discours à la nation allemande*. Ce n'est pas la poésie « populaire » allemande qui rejoint l'authentique « naïveté » grecque ; elle en est à l'opposé et ce n'est pas le côté fruste, barbare de l'âme et de la langue allemandes qui peut inspirer quelque aspiration à une plus haute civilisation. Celle-ci se découvre bien plutôt dans le christianisme des Pères de l'Église pénétrés de néoplatonisme comme l'avait vu Burckhardt, et non dans celui des paysans luthériens. Si la philosophie garde quelque chance d'une authentique renaissance, ce sera par une volonté d'affinement, de raffinement, que Nietzsche voit se prolonger jusqu'au XIX^e siècle dans la société française, ou plutôt parisienne, évoquée ici par les volutes rococo, bien après le temps des abstractions scolastiques ou les arabesques du dernier style gothique. Ces rapprochements ne doivent pas paraître arbitraires. Nietzsche est aussi soucieux d'établir la qualité et la filiation des volontés que de déterminer les différents aspects d'une culture où elles trouvent à s'exprimer ; ce qui importe est d'ailleurs moins de distinguer antiquité tardive et christianisme, Renaissance et Contre-Réforme que les *types humains*, les hommes supérieurs, dans lesquels ces abstractions se sont incarnées. Comprendre l'articulation de la Réforme sur la Renaissance est comprendre le moine Luther.

Nietzsche sera toujours d'une terrible sévérité à l'égard de Luther, le « fanatique de la morale » qu'il compare à Savonarole et auquel il oppose la sagesse sceptique de Montaigne ; que de facultés précieuses dépensées pour de misérables problèmes « d'hommes des bois » ! Le caractère rustre de la réforme contraste avec une Renaissance italienne qui n'a jamais été ni voulu être « populaire ». Non pas que Nietzsche ait méconnu la force de Luther, mais associée à une révolte servile, à la guerre des paysans, elle était la force de la haine. C'est un misérable moine qui a empêché l'inversion des valeurs chrétiennes que pouvait réaliser la Renaissance. Jacob Burckhardt, le collègue et ami de Nietzsche à Bâle, avait supposé que le héros célébré par Machiavel, César Borgia, fils du pape Alexandre VI, avait bien eu l'intention de monter sur le trône pontifical :

Mieux que personne, il était capable de séculariser les États pontificaux, et il aurait été obligé de prendre cette mesure pour continuer d'y régner⁸.

Nietzsche le suit et en vient à rêver d'un spectacle qu'il dit « diaboliquement divin » :

La victoire que *moi* je suis seul aujourd'hui à souhaiter : le christianisme était alors aboli. Que s'est-il produit? Un moine allemand, Luther, vint à Rome. Ce moine, avec en lui tous les instincts de vengeance d'un prêtre raté, s'insurgea à Rome *contre* la Renaissance. Au lieu de comprendre avec la plus profonde gratitude le prodige qui s'était produit, le christianisme surmonté en *son siège* même, il a seulement compris qu'il pouvait nourrir sa haine de ce spectacle. – Un homme religieux ne pense qu'à soi. Luther vit la corruption de la papauté, alors que le contraire eût été à saisir pleinement : la vieille corruption, le péché originel, le christianisme n'était plus installé sur le trône pontifical. Seulement la vie! Seulement le triomphe de la vie! Seulement le grand *oui* à tout ce qui est haut, beau, hardi ! Luther restaura l'Église : il l'attaqua. La Renaissance n'était plus qu'un événement dépourvu de sens, un grand événement *pour rien*⁹.

Étrange page dans laquelle le fils et petit-fils de pasteurs luthériens semble prendre Luther pour un adversaire personnel, avec la façon très caractéristique que Nietzsche a d'utiliser l'histoire en se rendant contemporain des volontés qui s'y affrontent.

Ce n'est qu'en ayant la force de mettre le passé au service de la vie et, en retour, de convertir les événements en histoire, que l'homme devient homme¹⁰.

Quel qu'ait été l'événement, quel qu'ait été le génie des hommes supérieurs, la volonté de Renaissance ne pouvait pas aboutir, parce qu'elle restait très en retrait de la plus haute culture antique. D'une part elle distinguait mal la Grèce de sa reproduction romaine et, comme Burckhardt l'avait montré, elle fut avant tout une *latinisation*; d'autre part elle ne sut pas non plus distinguer l'âge hellénistique de la plus haute Antiquité archaïque. Les plus savants humanistes distinguent mal Platon des néoplatoniciens qui lui sont très postérieurs. Un Michel-Ange admire non des originaux grecs, mais des copies mutilées découvertes dans les vignes romaines. La Renaissance s'est donc satisfaite d'un éclectisme transmis jusqu'à nous par les «humanités » enseignées dans les collèges et sur lesquelles Nietzsche a écrit plus d'une page sévère. Il en avait lui-même connu le meilleur à l'école de Pforta. Même un génie tel que Goethe reste un épigone des poètes philologues renaissants quand il se réfère à l'Antiquité¹¹.

La plus longue nostalgie du sol natal se prolonge, paradoxalement, par une Contre-Réforme qui est aussi une Contre-Renaissance et que les historiens de l'art appellent l'âge baroque (XVII^e-XVIII^e siècle). Ce n'est pas au XIX^e siècle romantique, mais à l'avant-dernier siècle (XVIII^e siècle) que s'est déployé l'art musical allemand et qu'il atteint des sommets, en correspondance d'ailleurs avec

les arabesques et les volutes dans les arts plastiques. Et Nietzsche n'hésite pas à écrire que le grand idéalisme allemand «appartient à notre musique », c'est-à-dire à la musique allemande. N'entendons pas par là qu'il en serait purement et simplement issu, mais qu'avec lui s'est préservée sous diverses formes l'aspiration jamais assouvie à la plus haute culture :

Entre Leibniz et Schopenhauer né en 1788 l'Allemagne a pensé un cercle complet de pensées originales, c'est-à-dire au cours de ces mêmes siècles – et cette philosophie également avec sa perruque et sa toile d'araignée de concepts, sa mélancolie, avec sa non-finitude et sa mystique secrètes, appartient à notre musique et constitue une sorte de baroque au royaume de la philosophie¹².

Étrange passage qui évoque en quelques mots les constructions intellectuelles des grands systèmes de l'idéalisme («toile d'araignée de concepts») en grande partie artificielles et constituées par de fausses symétries (« perruques ») mais toujours associées à ce qu'elles transmettent comme en creux : « la mélancolie, la non-finitude, la mystique secrètes», tous thèmes pleinement romantiques qui ne se comprennent vraiment ici qu'en référence à Schopenhauer. C'est bien lui qui, aux yeux de Nietzsche, a conduit à son achèvement l'idéalisme en opposant la pensée conceptuelle propre au philosophe et l'intuition « mystique », au sens le plus large d'indépendance du principe de raison. C'est lui qui entend dans la musique, au-delà du *logos*, le langage même de la volonté en soi. À Leibniz qui avait dit que faire de la musique était faire des mathématiques sans le savoir, il réplique que c'est faire de la métaphysique sans le savoir. S'il faut un exemple, rappelons seulement la prédilection de Schopenhauer pour la musique du *Don Giovanni* de Mozart.

Sans doute les philosophes en perruque de Hanovre ou de Königsberg, un Leibniz ou un Kant, peuvent-ils nous sembler aussi loin que possible des sages en sandales d'Éphèse ou d'Agrigente, d'un Héraclite ou d'un Empédocle. Mais cette distance ne sera comblée par aucune dialectique historique, par aucun progrès des sciences philologiques ou archéologiques. La métaphore du temple dont les fondements seraient à dégager ne doit pas nous égarer. Avancer en devenant de plus en plus grec ne revient pas à acquérir toujours plus de connaissance sur l'Antiquité sans autre nostalgie que celle du savoir. «Être grec», c'est accéder au *vouloir grec*, en tant que vivant, «dans sa chair », et non en esprit, comme un fantôme évoqué par l'idéalisme. C'est la filiation des volontés et non celle des concepts, la «généalogie» des volontés que nous avons à remonter jusqu'au plus haut type d'homme qui ait vécu, jusqu'à l'époque des philosophes présocratiques.

¹ Lettre à Huet, 1687.

² *Fragments posthumes*, W 15-41 [4]. Voir t. XI des *Œuvres*, p. 417. Nous avons traduit *Geistigkeit* par «

spiritualité » malgré la connotation presque exclusivement religieuse qu'a ce mot en français. Aurait-il fallu traduire par « intellectualité »?

[3](#) Cours de 1823-1828.

[4](#) *Introduction des Propylées*.

[5](#) *Conversations avec Eckermann*, 20 octobre 1828.

[6](#) 6^e lettre sur l'éducation esthétique, 1795.

[7](#) Charles de Villers, *L'Érotique comparée* (1806). Mme de Staël, *De l'Allemagne* (1813).

[8](#) Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, 1^{re} partie, chap. X.

[9](#) *Antéchrist*, § 61 (1889).

[10](#) *Deuxième intempestive*, § 1 (1874).

[11](#) Voir *Quatrième intempestive*, § 10.

[12](#) *Fragments posthumes*, t. XII, p. 79 (automne 1885-automne 1886).

Chapitre 2

Les philosophies préplatoniciennes

Nietzsche parle des présocratiques dans le fragment que nous venons de citer et donne une liste de six noms. Il avait lui-même fait un cours à Bâle en 1872 sur les « préplatoniciens ». L'usage actuel est en faveur de l'expression « présocratiques », bien que « préplatoniciens » aurait dû sembler plus précis puisque c'est Platon dont nous avons les œuvres et que nous connaissons en grande partie seulement par elles les philosophes antérieurs. Rappelons d'autre part que Platon est loin d'être le seul « postsocratique » et que plusieurs écoles socratiques, le cynisme ou le cyrénaïsme par exemple, se sont prolongées bien au-delà. Simple question de vocabulaire? Oui, si nous admettons avec l'ensemble des historiens que l'importance historique de Socrate, sa signification philosophique dépend principalement du personnage qu'il joue dans les dialogues de Platon. Distinguer des dialogues plus particulièrement « socratiques » de dialogues où le personnage de Socrate n'est guère que le porte-parole de son plus illustre disciple ne change rien à la situation relative de Parménide ou d'Héraclite, précurseurs d'une philosophie qui ne commence vraiment son développement qu'à partir de Platon. Présocratiques et préplatoniciens deviennent alors des dénominations à peu près synonymes.

Il en est tout autrement si avec les présocratiques nous découvrons une philosophie pleinement légitimée par une culture grecque non plus commençante mais à son sommet. Seuls les philosophes préplatoniciens, de Thalès à Socrate, représentent des types purs; leurs successeurs, même les plus grands, ne sont que des hybrides aux yeux de Nietzsche.

C'est aussi dans l'homme Platon que se mêlent les traits souverainement distants et sereins d'Héraclite, les traits du législateur plein de mélancolie et de pitié qu'était Pythagore et ceux du dialecticien connaisseur d'âmes qu'était Socrate¹.

Mais du même coup va apparaître la particularité proprement extraordinaire de Socrate parmi les philosophes « à l'époque de la tragédie ». Nietzsche est conscient d'avoir proposé une nouvelle compréhension du socratisme, et par là même de

toute l'histoire de la métaphysique ; mais cela n'a été possible, depuis la *Naissance de la tragédie* jusqu'au *Crépuscule des idoles* et à *Ecce homo*, que par une appréciation nouvelle des présocratiques.

Les quelques dizaines de pages (posthumes) consacrées à *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, peuvent paraître décevantes, même en tenant compte de leur caractère incomplet. Elles n'apportent à peu près rien historiquement, philologiquement. D'emblée Nietzsche prévient qu'il ne s'agit pas pour lui d'expliquer un ou des systèmes, mais de classer les thèses (il dit même les anecdotes) qui témoignent de la personnalité d'un philosophe, de ce qui en lui est irréfutable, comme en tout homme supérieur.

C'est une tentative de retrouver, de reconstituer par comparaison ce qui est propre à chaque personnalité et pour faire résonner à nouveau la polyphonie propre à la culture grecque. [...] Ils forment ensemble ce que Schopenhauer a appelé par opposition à la République des savants, la République des génies. Les géants s'appellent les uns les autres à travers des intervalles de temps vides, et sans être troublés par le vacarme dérisoire que font les nains qui se traînent au-dessous d'eux, ils poursuivent sur les hauteurs le dialogue des esprits².

Être en quête des présocratiques à travers notre tradition philosophique, ce n'est donc pas relever en eux, avec condescendance, les balbutiements du rationalisme scientifique, comme le font, encore plus d'un siècle après Nietzsche, des historiens qui ne se départissent pas de leur positivisme – c'est tendre l'oreille aux échos affaiblis chez les philosophes modernes de quelques thèses essentiellement devenues pour nous mystérieuses. Peu importe que Schopenhauer ait relativement peu cité les présocratiques, et Kant bien moins encore; il reste que telle parole énigmatique d'Anaximandre – « D'où les choses prennent naissance, c'est aussi vers là qu'elles doivent toucher à leur fin selon la nécessité; car elles doivent expier et être jugées pour leur faute selon l'ordre du temps » – se laisse interpréter par le pessimisme de Schopenhauer que Nietzsche cite alors et commente longuement. Et lorsque Anaximandre énonce que l'être véritable est « l'indéfini » (*apeiron*), c'est Kant, si peu grec qu'il soit, qui lui fait écho en parlant, tout aussi négativement, de la « chose en soi ». Dans cette République des génies qui s'entretiennent sur les plus hautes cimes, pourrions-nous désigner des précurseurs, et qui donc serait en progrès sur qui?

La philosophie grecque semble commencer avec une boutade saugrenue, avec la proposition que l'eau est l'origine et la matrice de toutes choses. Est-il vraiment nécessaire de s'y arrêter sérieusement? Eh bien oui ! Et pour trois raisons : premièrement parce que cette proposition est un énoncé sur l'origine des choses; deuxièmement parce qu'elle le fait sans image ni fabulation; ensuite parce qu'elle contient, ne serait-ce qu'à

l'état de chrysalide, la pensée que « tout est un ». La première raison laisse Thalès dans la communauté des esprits religieux et superstitieux; mais la seconde raison le sort de ce groupe et le désigne à nos yeux comme un théoricien de la nature, et la troisième raison vaut à Thalès d'être considéré comme le premier philosophe grec³.

Comprenons que Thalès est d'emblée philosophe et comme « d'un bond » ; ne voyons pas dans ces trois raisons les étapes que pourrait repérer un historien. La thèse de Thalès n'est pas une généralisation abusive d'observations empiriques qui se substituerait à une croyance mythique ou à une fable. Son origine est dans «une intuition d'ordre mystique et que nous rencontrons dans tous les systèmes comme allant de pair avec les tentatives toujours renouvelées de l'exprimer mieux ». Cette intuition, dénommée ici assez maladroitement comme d'ordre mystique, est bien celle que Bergson (moins de quarante ans plus tard !) appellera tout simplement philosophique, celle qui fait l'originalité et l'unité de tout grand système⁴. Nietzsche parle « d'une force illogique, celle de l'imagination » (*Phantasie*). Mais l'imagination ici n'est pas celle qui produit des fables comme chez un Phérécyde de Syros, un contemporain de Thalès qui comparait la terre à un chêne pourvu d'ailes et revêtu par Zeus d'un habit où étaient brodés mers, continents et fleuves. Même reconnue comme indémontrable, la thèse philosophique n'est ni mythique ni allégorique comme l'était encore celle de Phérécyde.

Aristote dit à juste titre que : ce que savaient Thalès et Anaxagore, nous le qualifierons d'extraordinaire, d'étonnant, de difficile, de divin, mais aussi d'inutile, car ils n'en faisaient pas des biens pour les hommes⁵.

En choisissant et en distinguant ce qui est « extraordinaire, étonnant, difficile, divin», mais aussi inutile, la philosophie se définit séparément de la science, de même qu'elle se définit séparément de la sagesse pratique en préférant l'inutile.

Quant à la science, elle se précipite sans faire de tels choix, sans trop de délicatesse sur tout ce qu'elle peut connaître, dans le désir aveugle de tout connaître à tout prix; la pensée philosophique au contraire est toujours sur la piste de ce qui est *digne d'être connu*, des *grandes* connaissances qui ont le plus d'importance. Mais la notion de grandeur est variable autant dans le domaine moral qu'esthétique; aussi la philosophie commence-t-elle par une législation sur ce qui est grand et lui donne-t-elle un nom. «Ceci est grand », énonce-t-elle, et ainsi elle élève l'homme au-dessus de son instinct aveugle et effréné de connaissance. La notion de grandeur met un frein à cet instinct, et c'est surtout grâce à elle que la connaissance la plus grande, celle qui traite de l'être des choses, de leur noyau, peut être atteinte et qu'elle l'est. Quand Thalès dit :

« Tout est eau », l'homme s'élève d'un coup au-dessus des sciences particulières ; il n'est plus cette chenille qui rampe et tâtonne autour d'elles ; il pressent la solution dernière de toutes choses et surmonte par ce pressentiment commun aux degrés inférieurs de la connaissance. C'est en lui-même que le philosophe se met en quête du retentissement de la totalité du monde pour l'extérioriser sous forme de concepts⁶.

Il y a donc chez les premiers physiciens, chez les premiers théoriciens de la nature, d'une part séparation du mythe et de la conceptualité philosophique; et d'autre part distinction tout aussi nette de la thèse propre au philosophe et de la recherche plus ou moins empirique des diverses sciences. Avec les présocratiques, la philosophie est déjà là, entièrement caractérisée; elle n'est pas dans cet état de confusion du religieux et du rationnel, du scientifique et du métaphysique, confusion toujours présumée comme origine inévitable de la philosophie occidentale. Rien n'est plus caractéristique à cet effet que l'interprétation donnée de Phérécyde de Syros, opposée radicalement aux premiers philosophes par Nietzsche, alors que les historiens récents de la philosophie suivent encore Aristote et voient en lui un « théologien mixte dont le discours n'est pas totalement mythique », et fait transition vers la philosophie⁷, Nietzsche n'a sans doute pas apporté grand-chose à des études historiques positives sinon positivistes, mais a ouvert la voie à des lectures novatrices comme celles de Heidegger.

Notons dès maintenant, dans le texte que nous venons de citer, l'usage propre à Nietzsche jusque dans ses toutes dernières œuvres, de l'adjectif *grand* : il ne s'agit bien sûr ni de quantité, ni même d'intensité, mais de valeur, de force affirmative de la pensée, associée comme ici à des métaphores d'élévation, de hauteur, de sublimité. Ce sera plus tard le «grand style », la «grande santé », la «grande politique ». C'est un tel dialogue sur les sommets qu'il faut restituer entre Anaxagore et Kant. La célèbre formule d'Anaxagore, « Tout était mélangé; l'esprit (*Nous*) survint et mit tout en ordre dans le cosmos », échappe au reproche de faire intervenir arbitrairement un *Deus ex machina* quand on la met en rapport avec la *Théorie du ciel* de Kant :

Bien plutôt, c'est en écoutant les conceptions merveilleuses de la mythologie ou du théisme, ainsi que les buts utilitaires de l'anthropomorphisme, qu'Anaxagore aurait pu se servir des mêmes expressions d'orgueil que Kant dans son histoire naturelle du ciel. C'est par une pensée sublime que la majesté du cosmos, l'ordonnance digne d'admiration du cours des astres, sont entièrement réduites à un pur et simple mouvement mécanique, comme s'il ne s'agissait que d'une figure mathématique en mouvement, non des intentions et des manipulations d'un dieu mécanicien, mais seulement d'une sorte d'impulsion qui, une fois commencée, se poursuit de façon nécessaire et déterminée, développe son action, semblable à celle du calcul le plus sage d'une intelligence subtile et de la finalité la mieux méditée, alors qu'il n'y a rien de tel⁸.

Il est clair que le finalisme et l'optimisme de Leibniz sont ici directement mis en cause et qu'est reprise la critique qu'en avait faite Schopenhauer. Mais surtout la pensée d'Anaxagore est redevenue pour nous vivante. C'est ainsi que prend sens le retour au pays natal de la philosophie et cette étrange nostalgie que Nietzsche n'hésite pas à qualifier de romantique. « Donnez-moi la matière, et avec elle je construirai le monde » : tel était le propos orgueilleux de Kant, mais le thème de l'orgueil n'est pas associé au personnage même du professeur de Königsberg, comme il l'est aux plus grands présocratiques.

Nous croyons volontiers à la tradition qu'Anaximandre s'avancait gravement dans un habit particulièrement majestueux et qu'il montrait un orgueil vraiment tragique dans ses comportements habituels. Il vivait comme il écrivait; il s'exprimait de façon aussi solennelle qu'il se vêtait; il levait la main et posait le pied comme si l'existence était une tragédie et qu'il y était né pour jouer le rôle du héros⁹.

Encore Anaximandre n'est-il qu'un précurseur : « Héraclite était orgueilleux; et quand on vient à l'orgueil chez un philosophe, il s'agit d'un grand orgueil », entendons l'orgueil de la haute connaissance.

On ne pouvait pas se représenter l'orgueil d'Héraclite par exemple, comme la possibilité d'une vie oisive [...]. De tels hommes vivent dans leur propre système solaire; c'est là qu'il faut aller les chercher. De même un Pythagore, un Empédocle s'adressaient à eux-mêmes une estime surhumaine et presque avec une crainte religieuse¹⁰.

Notons l'apparition du terme *surhumain* appliqué à la personnalité de Pythagore et d'Empédocle, ici avec une certaine connotation religieuse. Cet orgueil légitime, nécessaire du philosophe, est déjà celui de Nietzsche lui-même dans *Ecce homo* : « Pourquoi je suis si sage, je suis si avisé, pourquoi j'écris de si bons livres. » Faudrait-il parler dans ce dernier cas de mégalomanie annonçant la démence? Les commentateurs se sont demandé auquel des grands présocratiques Nietzsche aurait pu s'identifier. Empédocle peut-être, qui préfigure par certains côtés Zarathoustra, et qui était le héros d'un drame ébauché par Nietzsche vers 1870-1871. Charles Andler voit en lui plutôt la préfiguration du mage Richard Wagner¹¹. Ne serait-ce pas davantage en Héraclite, le philosophe du devenir, que Nietzsche verrait son précurseur ?

La représentation d'un devenir unique et éternel, d'une totale impermanence de tout le réel qui ne persiste que dans l'agir, le devenir et le non-être, comme Héraclite l'enseigne, est effrayante, stupéfiante; elle produit un effet très proche de l'impression qu'on a lors d'un tremblement de terre quand on croit que la terre ferme

se dérobe sous nos pieds [...]. L'opinion commune croit reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de permanent, alors qu'à chaque instant, lumière et obscurité, amertume et douceur sont étroitement associées l'une à l'autre comme deux lutteurs dont tantôt l'un tantôt l'autre prend l'avantage [...]. C'est conformément à ce combat que tout ce qui arrive advient et c'est précisément dans ce conflit que se révèle la justice éternelle [...]. Seul un Grec était en mesure de trouver dans cette représentation le fondement d'une cosmodicée. C'est l'Éris favorable d'Hésiode transfigurée en principe universel, c'est la joute entre les individus et les États grecs, transposée des gymnases et des palestres, des concours artistiques, de l'arène des partis politiques et des rivalités d'États, jusqu'à la plus grande généralité, si bien que les rouages du Cosmos trouvent en elle leur mouvement¹².

L'importance du thème de la *joute*, du conflit dans la plus ancienne civilisation grecque avait été relevée bien avant Nietzsche par les historiens, en particulier par Burckhardt. Une des *Cinq Préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits* s'en inspire et porte sur «La joute chez Homère ». Ce qui est propre à Nietzsche est l'interprétation métaphysique appuyée sur la lutte interne au vouloir-vivre telle que l'entendait Schopenhauer. Et cette métaphysique chez Héraclite est déjà une métaphysique d'artiste :

Devenir et disparaître, bâtir et détruire, sans imputation morale dans une innocence toujours égale appartient seulement en ce monde au jeu de l'enfant et de l'artiste. Ainsi comme jouent l'enfant et l'artiste, joue le feu éternellement vivant bâtissant et détruisant dans l'innocence – et ce jeu est celui de l'Aïon jouant avec lui-même¹³.

Tous ces thèmes seront plus d'une fois repris à son compte par Nietzsche. Pourtant, *Ecce homo* apporte un curieux démenti :

Il manque la *sagesse tragique*. – J'en avais moi-même vainement cherché des indications chez les grands philosophes des deux siècles précédant Socrate. Un doute subsiste au sujet d'Héraclite auprès de qui je me sens mieux, plus à l'aise, qu'auprès de n'importe qui. L'affirmation de l'impermanence et de l'*anéantissement*, le choix décidé d'une philosophie dionysiaque, l'acquiescement à la contradiction et à la guerre, le *devenir* avec le refus radical de la notion même d'*être*, – je dois reconnaître ce qui a été pensé jusqu'ici de plus proche de moi en toute occasion ¹⁴.

Mais le plus proche veut-il dire le précurseur dans la continuité d'une histoire de la philosophie toujours en progrès, dialectique ou non? Bien plutôt il s'agit de «faire résonner à nouveau la polyphonie propre à la culture grecque ». Le retour au sol natal de la philosophie n'est pas la reproduction de tel ou tel des grands présocratiques. Nietzsche ne cherche pas à restituer une sorte de système de la pensée présocratique, comme cela sera peut-être la tentation de Heidegger et de ses disciples; il entend prendre en considération la personnalité, l'individualité de

chacun d'eux, même celle de l'adversaire désigné d'Héraclite, Parménide, dont la thèse sur l'être et le non-être est mise en relation avec la dualité kantienne de l'en-soi et du phénomène. Dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Parménide est décrit « saisi du frisson glacial de l'abstraction. Il représente lui aussi le type d'un prophète, un prophète de la vérité, mais formé pour ainsi dire de glace et non de feu, et répandant autour de lui une lumière froide et pénétrante¹⁵. » Or Zarathoustra sera aussi le philosophe des cimes glacées. Il est vain de chercher le philosophe originaire dont Nietzsche, philosophe de l'avenir, ne serait que la répétition; c'est la pluralité même des thèses présocratiques qui désigne la patrie, la terre des ancêtres, dont l'histoire multiple de la philosophie jusqu'à nos jours ne sera jamais que la nostalgie.

¹ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 2.

² *Ibid.*, avant-propos et § 1.

³ *Ibid.*, § 3. Notons l'opposition entre la « communauté » des esprits religieux (*Gemeinschaft*) et la « société » des savants (*Gesellschaft*). L'opposition est classique dans la sociologie allemande.

⁴ Bergson, *L'Intuition philosophique*, conférence de 1911, dans *La Pensée et le Mouvant*. PUF.

⁵ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 3. Citation de l'*Éthique à Nicomaque*, 1141 b.

⁶ *Ibid.*, § 3.

⁷ Par exemple, « Vers la philosophie » est le titre qui conclut une longue étude sur Phérécyde de Syros dans les *Philosophes présocratiques* par Kirk, Raven, Schofield (Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; trad. fse Fribourg, Éditions universitaires, 1995).

⁸ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 17.

⁹ *Ibid.*, § 4.

¹⁰ *Ibid.*, § 8.

¹¹ Charles Andler, *Nietzsche*, vol. 2, p. 86, Gallimard.

¹² *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 5.

¹³ *Ibid.* Aïon est le temps comme porteur de destin : « Le temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions » (comme au jeu de dames). Fragment 52 d'Héraclite.

¹⁴ *Ecce homo*, « Naissance de la tragédie », § 3.

¹⁵ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 9.

Chapitre 3

Le socratisme

Dans une lettre du 5 mai 1873 à son ami Carl von Gersdorff, Nietzsche évoque l'ampleur de son étude encore inachevée sur les penseurs préplatoniciens : « Je me suis à nouveau convaincu que rien n'est plus magnifique que ce que sont, ce qu'étaient les Grecs. Le chemin de Thalès à Socrate est quelque chose de prodigieux. » Quinze ans plus tard, *Ecce homo* verra dans l'interprétation du socratisme la nouveauté décisive de *La Naissance de la tragédie* au même titre que celle du dionysisme. Or la signification du socratisme n'apparaît que si l'homme Socrate est situé à nouveau *dans* l'époque tragique et en contraste avec elle, à l'achèvement même de cette période; c'est alors seulement que nous pourrions comprendre comment le platonisme qui se réclame de lui a pu dominer l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours. Si nous suivons la périodisation de l'œuvre de Nietzsche proposée par Charles Andler, le Socrate de la première période, celle du « pessimisme esthétique », est avant tout l'adversaire de la tragédie, tandis que le Socrate de la « dernière philosophie » est essentiellement un « décadent » : est-ce tellement différent, en tenant compte du fait que la notion même de décadence n'est introduite que tardivement ? Faudrait-il ajouter, malgré les affirmations d'*Ecce homo*, que le socratisme aurait été réhabilité dans la deuxième période, dite « intellectualiste » et que Nietzsche aurait « socratisé » depuis *Humain trop humain* jusqu'au *Gai Savoir*? Nous avons là un exemple des facilités illusoire d'une périodisation systématique. Il n'y a sans doute pas à supposer un revirement (deux revirements?) du jugement sur cette personnalité hors du commun. Comment Nietzsche, le philologue, le philosophe, aurait-il pu ne pas ressentir la proximité de Socrate ? Il note durant l'été 1875 : « Socrate, je le reconnais, se tient si proche de moi que j'ai presque toujours à combattre contre lui¹. » Et c'est ce combat qui fait apparaître le socratisme comme tel.

Bien entendu Nietzsche n'ignore pas les circonstances politiques de la fin de l'âge tragique dont le développement est parallèle à celui de la démocratie. Paradoxalement, ce sont les succès remportés par Athènes après les guerres médiques qui correspondent à la mort du grand lyrisme musical et à celle de la philosophie. Nietzsche ne croit pas possible un Pindare athénien ni davantage un

Empédocle ou un Héraclite athéniens. Si l'époque tragique a succombé, ce n'est pas de mort naturelle, mais à la suite de la puissance matérielle et politique d'Athènes. Les Grecs ont alors été empêchés de donner le meilleur d'eux-mêmes. Contrairement à l'image traditionnelle de l'apogée d'Athènes, ce sont les victoires glorieuses sur les Perses, l'hégémonie qui s'est ensuivie et la rivalité avec Sparte qui ont brisé la possibilité qui s'annonçait d'une plus haute culture grecque :

Il est clair que les Grecs étaient *sur le point* de trouver un *type encore plus haut* d'humanité qu'auparavant; c'est à cet endroit que les ciseaux ont fait une coupure. On en reste à l'*époque tragique* des Grecs².

Tel est l'échec, la blessure dont souffre encore de nos jours la pensée européenne. Socrate n'accomplit rien, ne pouvait rien accomplir de ce qu'annonçaient de grands philosophes antérieurs, ceux de l'âge tragique : « *Le réformateur qui a échoué* est Empédocle ; après cet échec, il ne reste plus que Socrate. » C'est pourquoi le terme même *présocratiques* peut être trompeur si l'on entend par là une série de précurseurs. Le « problème de Socrate » se pose à partir d'une rupture qui a ébranlé et ébranle encore toute notre tradition philosophique et artistique :

Qui est l'homme qui, à lui seul, osa s'aventurer à nier cet être grec qui, avec Homère, Pindare et Eschyle, avec Phidias, avec Périclès, avec la Pythie et Dionysos, avec ses abîmes profonds et ses sommets les plus hauts, s'est assuré notre admiration et notre adoration³ ?

Les premiers philosophes, d'après les témoignages qui nous sont restés, se présentaient comme des hommes d'État, au comportement majestueux, semblables à des héros de la tragédie. Tout au contraire, en opposition à tous ceux qui, avant lui, ont fait figure de philosophe, Socrate est cet homme du peuple, habile mais sans façon, dont la laideur fascine les jeunes aristocrates tels Alcibiade. Lors de son procès, il se vante de ne pas participer à la vie publique. En 1888, Nietzsche insiste plus encore qu'en 1873 sur les conditions politiques du succès de Socrate à Athènes. Le « problème de Socrate » est déjà tout entier dans l'éloge paradoxal que fait Alcibiade de la personnalité de Socrate à la fin du *Banquet* dans un portrait célèbre qui fournit à Nietzsche tous les éléments de son interprétation.

Socrate appartenait, par son extraction, à la populace la plus basse; Socrate était peuple. L'on sait, et cela se voit encore, combien il était laid. Mais sa laideur, qui est en soi une objection, est bien près chez les Grecs d'être une réfutation [...]. J'ai donné à entendre combien Socrate repoussait et reste d'autant plus à expliquer

qu'il fascinait. – C'est qu'il avait découvert une nouvelle sorte d'*Agon*, et qu'il était le premier maître d'armes pour les milieux nobles d'Athènes. Il fascinait en apaisant l'instinct agonal des Hellènes. Il a vu ce qui était *derrière* ces nobles Athéniens, il a saisi que *son* cas, l'idiosyncrasie de son cas, n'était déjà plus exceptionnelle. Une forme semblable de dégénérescence se préparait partout silencieusement; l'ancienne Athènes allait à sa fin. – Et Socrate comprit que tout le monde avait *besoin* de lui – de son remède, de sa cure de son savoir-faire personnel pour la conservation de soi... Partout c'était l'anarchie des instincts, partout on était tout près de la démesure. Le *monstrum in animo* était le danger général. Les pulsions veulent jouer les tyrans; il faut trouver un *contre-tyran* qui soit plus fort. Comment Socrate était-il devenu *son propre* maître? [...] Quand on a besoin de faire de la raison un tyran, comme Socrate l'a fait, c'est que le danger est grand que quelque chose d'autre soit tyrannique. La rationalité a été présentée alors comme *salvatrice*; ni Socrate ni ses « malades » n'étaient plus libres d'être raisonnables, – c'était de rigueur, pour eux le *dernier* remède. Le fanatisme avec lequel la totalité de la réflexion grecque s'est jetée sur la rationalité fut pressenti comme un signal de détresse; on était en danger, on n'avait plus qu'une alternative : ou bien sombrer ou bien être absurdement rationnel⁴.

Le problème de Socrate, déjà posé par Platon, est donc celui de la fascination qu'il exerce sur les jeunes nobles d'Athènes, fascination paradoxale puisque sa laideur et son origine populaire l'opposaient aux valeurs aristocratiques. La réponse est dans l'existence d'un *socratisme avant Socrate*, d'une situation de détresse caractérisée, en termes de physiologie, par « l'anarchie des instincts », la « dégénérescence », la maladie, en termes politiques par la *tyrannie* (épisode des Trente Tyrans à Athènes). Or Nietzsche sait fort bien que dans la cité grecque, quand le tyran prend le pouvoir par la violence, en temps de troubles, c'est d'abord en s'appuyant sur la populace et en représentant ses intérêts contre ceux de l'aristocratie. La maîtrise de soi par la raison devient une tyrannie, un fanatisme inévitable dans un milieu que Socrate est le premier à percevoir comme déjà en décadence, lui qui se connaît lui-même avec « l'idiosyncrasie » (terme médical) d'un décadent. Ce qui en lui est exceptionnel est sa capacité à répondre à cet « instinct agonal » grec, que Nietzsche avait déjà décelé, après Burckhardt, chez les héros homériques⁵. Il ne juge pas nécessaire de relever le courage de Socrate à la guerre sur lequel insistait Alcibiade, et il est beaucoup plus discret que ce dernier sur la joute érotique qu'impliquait la séduction de Socrate sur les jeunes Athéniens. Ce dont ils avaient besoin, c'était de son art dans la joute nouvelle de la *dialectique*. Peu importe qu'il n'en soit sans doute pas l'inventeur; c'est lui qui a su en faire « le » remède inévitable pour une maladie qui gagnait silencieusement la cité. La personnalité unique de Socrate a ainsi « cristallisé » (au sens stendhalien) tout un socratisme inapparent que lui seul a rendu manifeste comme tel.

Que faut-il entendre par l'étrange expression *absurdement rationnel*? – Que l'antimysticisme de Socrate est en fait une mystique de la rationalité. L'attitude de Socrate durant son procès et devant la mort dans sa prison montre une exaltation de sa « nature logique » qui se réclame d'une vocation divine. Un des aspects les plus

significatifs de l'être de Socrate est ce mystérieux « démon » qui parle à sa conscience dans les cas difficiles, mais toujours négativement et pour le dissuader. C'est ainsi que se manifeste l'exception socratique à l'époque tragique des Grecs, sa *monstruosité*, comme Nietzsche n'hésite pas à l'écrire :

Pendant que chez tous les hommes productifs l'instinct correspond bien à une force créatrice et affirmative, chez Socrate l'instinct devient critique et la conscience créatrice – une véritable monstruosité par défaut⁶.

C'est pourtant cette monstruosité qui va triompher du pessimisme tragique et le socratisme ne va cesser de se développer et de s'imposer sous forme d'optimisme théorique et scientifique. Déjà, derrière la personnalité de Socrate, « comme à travers une ombre », se manifeste la force prodigieuse du socratisme.

Imagine-t-on un Platon qui n'aurait pas connu Socrate, un Platon si l'on ose dire présocratique, un Platon dont le génie eût peut-être accompli les promesses d'un Empédocle? Ou plutôt faut-il attendre Nietzsche lui-même, le contemporain de Wagner, le contemporain des grandes révolutions industrielles, pour que la philosophie de l'avenir retrouve enfin le sol natal qui assure son élan? Dans *Humain, trop humain*, Socrate est comparé à un caillou qui, jeté dans les rouages d'une machine, suffit à la détruire :

Ce n'est pas une question frivole que de demander si Platon, resté indifférent à la fascination socratique, n'aurait pas trouvé un plus haut type d'humanité philosophique, type qui est pour nous à jamais perdu⁷.

Une page de *La Naissance de la tragédie* décrit comment l'ombre grandissante de l'optimisme théorique s'étend progressivement sur l'histoire de l'humanité, au déclin des pensées solaires d'un Héraclite ou d'un Anaxagore dont il ne reste plus qu'une longue nostalgie :

Que l'on prenne clairement conscience comment depuis Socrate, le mystagogue de la science, les écoles philosophiques se sont relayées l'une après l'autre, vague sur vague, comment la soif de savoir s'est répandue dans les contrées les plus éloignées avec une universalité imprévue, comment la science a conduit en haute mer les esprits les plus doués comme s'il s'agissait d'une véritable vocation, sans que jamais depuis lors ils aient pu en être complètement détournés, comment cette universalité du savoir a enserré dans un unique réseau de connaissance le globe terrestre entier, avec même un regard sur les lois de la totalité du système solaire; que l'on se représente tout cela, y compris la pyramide étonnamment haute du savoir actuel, et l'on ne pourra s'empêcher de voir en Socrate le tournant, le pivot de ce qui est appelé l'histoire universelle⁸.

On aurait tort de ne voir là qu'une amplification rhétorique; il y a en fait déjà le principe d'une appréciation de la science qui sera précisée dans les œuvres ultérieures. Passe encore que, dans les dialogues de Platon, toutes les écoles philosophiques soient réputées dépendre directement ou non de la révolution socratique. N'a-t-on pas dit, sans être vraiment démenti, que toute la philosophie n'était qu'un commentaire écrit dans la marge des œuvres de Platon⁹ ? Admettons aussi que c'est au nom de Socrate que s'est imposé aux meilleurs esprits le primat du savoir théorique, ou du moins que, depuis Socrate, le débat philosophique tout entier tienne sur ce primat : dogmatisme, scepticisme, criticisme ne font qu'interpréter la phrase fameuse prononcée au IV^e siècle avant notre ère : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. » – Mais la science? Socrate est considéré depuis l'Antiquité comme le premier sage à s'être détourné des études de physique et de cosmologie pour porter son intérêt exclusif sur les questions proprement humaines, sur les questions de morale. N'est-ce pas là précisément ce qui le distinguait le plus nettement de ses prédécesseurs dénommés pour cette raison présocratiques ? Pourtant la thèse de Nietzsche sera bien que la science, la science la plus moderne, celle qui se donne comme désintéressée et la plus objective, suppose elle aussi une « croyance » d'ordre moral, qu'elle implique une projection anthropomorphique sur la nature et l'univers, que les savants les plus convaincus d'atteindre la vérité pure et simple, celle d'une « immaculée connaissance », sont aussi amenés à reconnaître que « eux aussi, ils sont pieux », pour reprendre le titre d'un aphorisme du *Gai Savoir*¹⁰. De part en part, dans son exigence d'universalité même, c'est un fanatisme de la raison qui anime l'immense déploiement des sciences.

Ainsi pourrait-on aller jusqu'à dire que l'évolution de toute la pensée humaine se partage entre âge présocratique et âge postsocratique. Tel est sans doute le destin assigné à Socrate, jusqu'à ce qu'un autre destin, celui de l'auteur de *Zarathoustra*, tranche entre les millénaires¹¹. Qui donc, autre que Nietzsche, pouvait comprendre pourquoi Socrate était un *destin*?

¹ *Fragments posthumes*, 6, [18], t. II, 2^e partie, p. 342.

² *Ibid.*, p. 342.

³ *La Naissance de la tragédie*, § 13.

⁴ Extraits du *Crépuscule des idoles*, «Le problème de Socrate », § 3, 8, 9. Évitions les mots *plèbe*, *plébéen*, trop visiblement romains.

⁵ « La joute chez Homère », dans *Cinq Préfaces...*

⁶ *La Naissance de la tragédie*, § 13.

⁷ *Humain, trop humain*, § 261. Enfermé dans son système de périodisation, Charles Andler voit dans ce passage un « résidu de l'époque antérieure », très arbitrairement semble-t-il. (Voir Charles Andler, *Nietzsche*, vol. 2, p. 212).

[8](#) *Ibid.*, § 15.

[9](#) Whitehead.

[10](#) *Le Gai Savoir*, § 564. *Immaculée connaissance* est le titre d'un chant de *Ainsi parlait Zarathoustra*.

[11](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7.

Chapitre 4

Le dionysiaque et l'apollinien

Comme le remarque Curt Paul Janz dans sa grande biographie de Nietzsche, la première œuvre publiée par le professeur de philologie classique de Bâle, *La Naissance de la tragédie issue de l'esprit de la musique*, contient en germe tous les thèmes philosophiques ultérieurs, y compris celui de l'éternel retour. Nietzsche lui-même l'a clairement reconnu dans l'« Essai d'autocritique » de 1886, puis en 1888 dans *Ecce homo*, où il insiste sur les apports majeurs de ce premier ouvrage : le dionysisme et le socratisme, découvertes décisives, mais encore engluées dans des formulations kantiennes, hégéliennes, schopenhaueriennes ou même wagnériennes :

Combien je regrette maintenant de n'avoir pas eu le courage (ou l'immodestie ?) de me permettre en considération d'intuitions personnelles hardies, un langage qui soit aussi personnel – d'avoir tenté d'exprimer péniblement dans des formulations schopenhaueriennes ou kantiennes des évaluations surprenantes, nouvelles qui s'opposaient fondamentalement à l'esprit comme au goût de Kant et Schopenhauer¹.

En fait, ce sont ces formulations qui firent le succès de l'ouvrage dans les milieux wagnériens comme elles lui furent vivement reprochées dans les milieux universitaires de philologie. Il est permis de douter qu'un langage personnel, nouveau, aurait amélioré la situation ! Nietzsche qui, rappelons-le, était devenu professeur d'université sans être docteur, pensait avec ce livre se faire admettre dans le cercle des philologues. Il fut en réalité déconsidéré après les pamphlets érudits d'Ulrich von Wilamowitz, qui lui était docteur sans être encore professeur :

Que M. Nietzsche tienne parole, qu'il s'empare de son thyrses, qu'il aille d'Inde en Grèce, mais qu'il renonce à sa chaire où il doit enseigner la science ; qu'il réunisse tigres et panthères à ses pieds, s'il le veut, mais non les jeunes philologues allemands qui doivent travailler dans l'ascèse et le renoncement².

Nietzsche fut soutenu par Richard Wagner, par son ami philologue Rhode, mais

son maître vénéré Ritschl ne crut pas possible de prendre sa défense. Il dut désormais renoncer à toute ambition « scientifique » ; à l'université, son cours n'avait plus que deux auditeurs qui n'étaient même pas des spécialistes. Nietzsche en fut très affecté. Un de ses collègues de Bonn déclara devant ses étudiants : « Qui a écrit ceci est mort pour la science. » Décidément philosophe, il abandonna son enseignement de philologie en 1877, après plusieurs interruptions pour raisons de santé, mais sans beaucoup de regret semble-t-il. C'est dans ces circonstances que se développa un sentiment d'isolement, d'incompréhension qui ne quitta plus Nietzsche, malgré les manifestations d'amitié admiratives qui l'ont toujours entouré.

L'extrême complexité de l'œuvre devait être mal perçue autant par les lecteurs qui lui dirent leur enthousiasme que par ceux qui l'attaquèrent en le ridiculisant. « Une philosophie de l'avenir », avait raillé Wilamowitz dans le titre même de son pamphlet en parodiant *L'Œuvre d'art de l'avenir* qu'avait publiée Wagner en 1850. Partisans comme adversaires ne virent dans le jeune professeur de Bâle que le disciple de Schopenhauer, ce métaphysicien qui prétendait ruiner les fondements de l'Occident chrétien, cet adversaire sarcastique des travaux universitaires, et de plus le disciple d'un autre schopenhauerien, Wagner, ce révolutionnaire qui prétendait rénover la musique et l'art tout entier. Après tout, Nietzsche, avec son premier livre, fait figure d'apôtre d'une *métaphysique d'artiste*, tout autant aux yeux de Ritschl ou de Wilamowitz qu'à ceux de Wagner ou même de son ami Rohde, l'historien des religions antiques qui prit vivement sa défense. Mais si fasciné qu'ait été Nietzsche par Richard Wagner et Cosima Liszt, si heureux et si flatté de leur accueil dans leur maison de Tribschen au bord du lac de Lucerne, il ne pouvait se contenter du rôle de commentateur philosophique de l'œuvre wagnérienne; très tôt, dès avant la publication de *La Naissance de la tragédie* pour Schopenhauer, peu après pour Wagner, il prenait ses distances : les notes posthumes ne laissent aucun doute à cet égard. L'éloge fait de Schopenhauer dans la troisième *Considération intempestive* (« Schopenhauer éducateur ») et le non moins vif éloge de Wagner dans la quatrième *Intempestive* (« Richard Wagner à Bayreuth ») sont les témoignages paradoxaux d'un éloignement révélé par les publications posthumes. Et pourtant le dialogue ne cessera jamais entre Nietzsche et Schopenhauer, entre Nietzsche et Wagner depuis la *Naissance de la tragédie* jusqu'aux derniers écrits de 1888 (*Le crépuscule des idoles*, *Le cas Wagner*.) Ce sont ces dialogues-là, « sur les cimes » qui permettent de situer la pensée de Nietzsche non pas dans l'actualité, mais hors l'histoire, en surplomb sur le questionnement métaphysique.

Sans s'arrêter aux débats purement historiques ou philologiques dans lesquels Nietzsche n'a pu éviter de s'engager, revenons à la découverte essentielle qu'il a

désignée comme telle : le sens du dionysisme en Grèce, qui lui-même ne se laisse apprécier qu'en rapport avec l'apollinisme. Or Apollon et Dionysos ne se laissent pas réduire à des « objets » d'une recherche scientifique et qui n'auraient plus pour nous d'existence que traduits en concepts diaphanes et incertains. N'allons pas trop vite : ne faisons pas d'emblée de Dionysos et d'Apollon des mythes à décrypter que les grands poètes de l'Antiquité ne cessaient d'enrichir avec la plus grande liberté ; tout le génie de Nietzsche serait alors d'avoir été à son tour et de nouveau un grand fabricant de mythes avec les matériaux de la philologie classique, tout comme Wagner l'était déjà avec les matériaux de la mythologie germanique des *Nibelungen*. Cela est sans doute ce qu'avaient compris les milieux wagnériens et Wagner lui-même. Le Nietzsche créateur de mythes, le « mythopoète », peut donner occasion à de multiples interprétations symboliques ou allégoriques, à des commentaires indéfinis – ce qui n'a pas manqué³. Mais l'auteur de *La Naissance de la tragédie* n'a renoncé ni à la philosophie, ni à la métaphysique comme le dit explicitement la dédicace à Richard Wagner. Il a pu regretter par la suite de n'avoir pas fait œuvre plus personnelle; l'usage d'un vocabulaire kantien et schopenhauerien (qu'il n'a d'ailleurs jamais tout à fait abandonné) et même de longues citations de Schopenhauer n'en impliquent pas moins une recherche proprement philosophique. Si la tragédie n'est pas seulement un genre littéraire, si elle n'a pas son pareil dans une autre culture que celle de la Grèce, c'est que la naissance de la tragédie est aussi bien la naissance de la philosophie. Naissance est ici fondation beaucoup plus qu'origine historique. Selon l'exemple de Lavoisier analysant l'eau en oxygène et hydrogène, Schopenhauer avait décomposé l'âme en un moi connaissant et un moi voulant. De même Nietzsche décompose le tragique en un élément dionysiaque et un élément apollinien.

Par le mot de *dionysiaque* est exprimé un élan vers l'unité, une sortie hors de la personne, du quotidien, de la société, de la réalité, par-dessus l'abîme de ce qui passe ; le débordement passionné, douloureux, dans des états plus obscurs, plus forts et plus fluctuants; une affirmation extasiée de la vie comme totalité, en tant qu'elle est égale à elle-même en tout changement, également puissante, également heureuse; la grande participation panthéiste à la joie et à la douleur, qui approuve et qui sanctifie même les aspects les plus terribles et les plus énigmatiques de la vie ; l'éternelle volonté d'engendrer, de produire et de reproduire; le sentiment de l'unité nécessaire de la création et de la destruction.

Par le mot d'*apollinien* est exprimé un élan vers un être pour soi accompli, une « individualité » caractérisée, vers tout ce qui rend unique, ce qui met en relief, renforce, distingue, élucide, caractérise; la liberté dans la loi.

L'évolution de l'art dépend nécessairement de l'antagonisme de ces deux forces artistiques de la nature, comme l'évolution de l'humanité dépend de l'antagonisme des sexes. La surabondance de puissance et la mesure, la forme la plus élevée de l'affirmation de soi dans une beauté froide, distinguée, hautaine – l'apollinisme du vouloir grec.

Cette opposition du dionysiaque et de l'apollinien à l'intérieur de l'âme grecque est une des grandes

énigmes dont j'ai ressenti la séduction en présence de l'être grec. Au fond je ne me suis efforcé à rien d'autre que de deviner pourquoi c'était l'apollinisme grec qui devait surgir d'un substrat dionysiaque, pourquoi le grec dionysiaque avait dû nécessairement devenir apollinien; c'est-à-dire briser sa volonté du monstrueux, du multiple, de l'incertain, de l'horrible pour une volonté de la mesure, de l'unité, de mise en ordre selon la règle et le concept. La démence, le désordre, l'asiatisme est son fondement; le courage du grec consiste dans un combat contre son propre asiatisme ; la beauté ne lui est pas donnée, pas davantage que la logique, pas davantage que la morale naturelle – elle est conquise, voulue, enlevée de haute lutte – elle est une victoire grecque⁴.

La tragédie attique, c'est-à-dire un spectacle dramatique, musical, religieux et même politique manifeste pleinement une période (ou *un* période au sens de plus haut point) de l'être grec, nous pourrions dire du « génie » grec au sens des historiens classiques⁵. Le dionysiaque et l'apollinien ne se réduisent pas à ce que nous appelons depuis le XVIII^e siècle l'*esthétique*; il ne s'agit pas seulement du temple dorique ou ionique, de la statuaire archaïque, classique ou hellénistique, de la poésie épique ou lyrique, d'une musique enfin que Nietzsche croit pouvoir caractériser à travers le lyrisme et le dithyrambe. Hegel avait déjà écrit :

Le peuple grec s'est révélé son propre esprit à lui-même d'une manière sensible et visible, dans ses dieux. Il leur a donné dans l'art une forme parfaitement en accord avec les idées qu'ils représentent. Grâce à cet accord parfait, qui est impliqué aussi bien dans l'art que dans la mythologie grecque, celui-ci a été en Grèce la plus haute expression de l'absolu, et la religion grecque est la religion même de l'art⁶.

Cette lecture théologique, métaphysique de l'art est habituelle dans tout le romantisme du XIX^e siècle. Dans le vaste développement historique de l'esprit absolu hégélien, l'art classique grec apparaît comme un moment d'équilibre entre un art dit « symbolique » oriental (asiatique, égyptien) et un art que Hegel caractérise comme « romantique » et qui correspond au christianisme et à la subjectivité absolue du Christ, «l'être universel apparu sous forme humaine ». Cette conciliation de l'amour de la Grèce et de l'attachement au christianisme par le moyen de la dialectique a fait au XIX^e siècle le succès de l'hégélianisme, en tout domaine et non seulement esthétique. Schopenhauer avait déjà dénoncé cette « philosophie universitaire », cette synthèse d'un hellénisme et d'un christianisme devenus tout aussi superficiels, réduits à un jeu de pâles concepts, mais dont l'enseignement a été encouragé par les États et en particulier par l'État prussien⁷. À la suite de Schopenhauer, Nietzsche entreprend la critique de la « culture historique » du XIX^e siècle de la façon la moins dialectique qui soit, c'est-à-dire en la rapportant à la culture essentiellement non historique de la Grèce, en se faisant en quelque sorte « intempestif ».

Ce petit peuple réputé et qui n'est pas d'un passé si lointain, je veux dire les Grecs, avait, dans la période de sa plus grande force, préservé opiniâtrement un sens non historique; si un de nos contemporains, était renvoyé par magie dans ce monde, il trouverait sans doute les Grecs très « incultes » et exposerait ainsi le secret soigneusement gardé de la culture moderne à la risée publique : nous autres modernes nous n'avons rien qui vienne de nous; c'est seulement en nous emplissant, en nous gorgeant des mœurs, des arts, des philosophies, des religions, des connaissances de temps qui ne sont pas les nôtres que nous prenons quelque importance, c'est-à-dire en devenant des encyclopédies vivantes, comme nous dirait peut-être un ancien Grec égaré en notre temps⁸.

Cet ancien Grec qui prend connaissance de la grandiose construction de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, ne serait-ce pas plutôt le philologue auteur de *La naissance de la tragédie* ?

Nietzsche inverse ainsi la perspective hégélienne en allant depuis l'hellénisme tardif qui se prolonge dans le christianisme jusqu'à la Grèce de l'âge tragique dans tout l'éclat de son commencement, des jolies et des volutes ionio-corinthiennes au puissant équilibre de l'ordre dorique qui exprime moins la stabilité sereine que la tension de l'apollinien et du dionysiaque. Hegel croyait justifier dialectiquement la sérénité des dieux grecs : « Loin de l'agitation et du trouble qui s'attachent à la poursuite des intérêts finis, retirés en eux-mêmes, ils s'appuient sur leur propre universalité comme sur une base éternelle où ils trouvent le repos et la sérénité⁹. » Ce thème de la sérénité, essentiel à la religion grecque de l'art, Hegel l'avait emprunté aux travaux célèbres de Winckelmann, comme d'ailleurs Goethe et la plupart de ses contemporains.

J'ose assurer, disait Winckelmann dès 1755, que les grands traits de cette noble simplicité, de cette grandeur tranquille qui caractérisent les statues grecques, s'observent plus ou moins sensiblement dans les ouvrages des hommes de génie qui ont écrit pendant le siècle d'or des lettres en Grèce, et particulièrement dans les productions des disciples de Socrate.

Winckelmann opposait d'ailleurs ce siècle d'or postsocratique et son idéal de sérénité à l'époque des premiers poètes tragiques (qui est aussi celle des philosophes présocratiques) en évoquant « ces expressions hyperboliques qui rendirent les tragédies d'Eschyle, et son *Agamemnon* surtout, plus obscures et plus embrouillées que les énigmes d'Héraclite¹⁰ ». La Grèce que Winckelmann ne pouvait apprécier que dans des copies romaines tardives, ou au mieux dans quelque œuvre hellénistique comme le *Laocoon*, cette Grèce faussement « naïve » est encore celle de Schiller, de Goethe, de Hegel ; elle n'est plus celle que découvre Nietzsche. Mais rien ici ne se décide par la positivité de la recherche historique; Nietzsche a bel et bien découvert avec le dionysisme ce qui donne sens aux

obscurités de la poésie tragique et permet de restituer le temple enfoui de la plus haute culture.

Jules Girard en 1869 n'était certainement pas le premier à caractériser la succession des trois grands tragiques athéniens comme un développement de la pensée rationnelle au détriment du sentiment religieux : «Curieux, inquiet, plus porté vers la philosophie que vers la religion, Euripide n'a ni la sérénité de Sophocle, ni la profonde émotion religieuse d'Eschyle¹¹. » Dans l'étude qu'il fait de ces trois auteurs, Nietzsche ne dit guère autre chose, mais avec les mêmes matériaux historiques, philologiques, sa perspective est inverse : non plus celle d'un développement – d'ailleurs étonnamment rapide – de la tragédie attique, mais celle d'une brusque décadence, d'une décomposition du dionysiaque et de l'apollinien incarnée dans le type même de Socrate. Dans *Le Crépuscule des idoles*, le chapitre intitulé «Le problème de Socrate » donne toute sa portée à l'opposition du tragique et du socratisme :

Pour moi cette irrévérence de faire des grands Sages des *types de décadence* m'est venue à l'esprit précisément dans le cas où la contradiction est la plus forte avec le jugement des lettrés comme des non-lettrés : j'ai reconnu Socrate et Platon comme des symptômes de décadence, des instruments de dissolution de l'hellénisme, comme des pseudo-Hellènes, des anti-Hellènes¹².

Il s'agit donc de bien autre chose que de l'histoire d'un genre littéraire. Les rapports historiques que Nietzsche prétend établir entre Socrate et Euripide sont probablement très contestables. Il reste que la tragédie euripidienne est une tragédie sans tragique, un drame dominé par le dialogue et l'intelligence critique, c'est-à-dire par ce que Nietzsche nomme dans *La Naissance de la tragédie* un « socratisme esthétique » aussi étranger à l'art apollinien qu'à l'art dionysiaque :

Ces moyens d'émotion sont des *pensées* froidement paradoxales en place des intuitions apolliniennes, et des affects enflammés à la place des extases dionysiaques, pensées et affects imités sans nul doute de façon extrêmement réaliste, mais aucunement baignés dans l'éther de l'art¹³.

Euripide ouvre ainsi la voie à la nouvelle comédie attique (Ménandre), comédie d'intrigue livrée aux passions les plus communes.

Le théâtre d'Euripide est l'agonie de la tragédie. Mais elle ne meurt pas d'épuisement, plutôt par une sorte de suicide, par dissociation des deux éléments apollinien et dionysiaque. Encore faut-il se garder d'identifier socratisme et apollinisme. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de tragédie apollinienne comme semble

l'avoir reconnu Euripide en consacrant au mythe dionysien sa toute dernière œuvre dramatique, les *Bacchantes*. Socrate est le prototype et l'ancêtre de l'homme théorique caractéristique d'une « culture alexandrine » qui est encore principalement la nôtre.

Sur la plus grande partie du domaine où s'étend le genre hellénique, se déchaîna le souffle ravageur de cet esprit qui se donne à connaître comme cette forme de la « sérénité grecque » dont il a déjà été question et qui n'est qu'une façon sénile, improductive de prendre plaisir à l'existence ; cette sérénité est le contraire de la souveraineté « naïve » des anciens Grecs qui est à concevoir comme l'épanouissement de la culture apollinienne surgissant d'un abîme ténébreux, comme la victoire que la volonté hellénique emporte sur la souffrance, sur la sagesse de la souffrance en se reflétant dans la beauté¹⁴.

La nostalgie de la Grèce, encore avec le XVIII^e siècle de Winckelmann, a cru longtemps pouvoir se satisfaire en aspirant à cette pseudo-sérénité, du moins jusqu'à ce que Kant puis Schopenhauer aient montré les limites de l'*optimisme théorique*.

¹ *Essai d'autocritique*, § 6.

² Cité d'après C. P. Janz, *Nietzsche, biographie*, vol. 1, p. 429, Gallimard. Rappelons que tigres et panthères sont les animaux du cortège de Dionysos venant de l'Inde en Grèce.

³ Voir par exemple E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, 1918, trad. fse 1932.

⁴ *Fragments posthumes*, 14, t. XIV, p. 30 (printemps 1888).

⁵ Bossuet parle par exemple du « génie de Rome » au sens des aptitudes, des dispositions propres à un peuple, à une culture et qui expliquent à la fois sa « grandeur » et sa « décadence ». Cet équivalent de *Wesen* n'implique alors aucune génialité romantique.

⁶ Hegel, *Cours d'esthétique*, t. V, *L'Art classique*.

⁷ Voir *Parerga et Paralipomena*, t. I, *Sur la philosophie universitaire*.

⁸ *Considérations intempestives*, II, § 4

⁹ Hegel, *Cours d'esthétique*, *op. cit.*

¹⁰ Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des artistes grecs*, trad. fse de 1786, p. 33-34.

¹¹ J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce*, p. 424. Pour Girard, tout l'art de la tragédie est de transformer les angoisses de la conscience « en une résignation pleine d'expérience et de sérénité » (p. 542).

¹² *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 2.

¹³ *La Naissance de la tragédie*, § 12.

¹⁴ *Ibid.*, § 14.

Chapitre 5

Tragédie et musique

La Naissance de la tragédie issue de l'esprit de la musique, tel est le titre complet de la première édition (1872) et de la deuxième (1874) l'« Essai d'autocritique » qui sert d'avant-propos à la troisième édition (1886) pose d'emblée les questions : « Issue (*aus*) de la musique? Musique et tragédie? Les Grecs et la musique tragique ? » Arrêtons-nous quelque peu à ces questions tout de même surprenantes, car Nietzsche pas plus que ses contemporains n'a de connaissance directe de la musique grecque archaïque. Il ne peut que se la représenter à travers le grand lyrisme, d'Archiloque à Pindare, une musique où la mélodie, lui semble-t-il, a moins d'importance que la rythmique, contrairement à la musique moderne. Au-delà il ne peut que s'appuyer sur les analyses de Schopenhauer quand elles distinguent essentiellement les arts plastiques (particulièrement, pour l'Antiquité, la sculpture) et la musique qui manifeste directement le vouloir-vivre, le monde du point de vue métaphysique, et cela bien au-delà des formes architecturales, sculpturales, picturales dans lesquelles s'incarne, s'objective, l'être en soi du monde. L'exemple que donne Schopenhauer est celui d'une symphonie de Beethoven¹. C'est sur ce compositeur que Wagner publie en 1870 son écrit le plus schopenhauerien et qu'il s'entretiendra avec Nietzsche à Tribschen. Il dira ressentir une « exaltation mystique » en étudiant la *Neuvième Symphonie* qu'il avait dirigée dès 1848 et c'est cette même œuvre qu'il dirigera lors de la pose de la première pierre du théâtre de Bayreuth. Rappelons que le quatrième mouvement avec chœur chantant l'*Hymne à la joie* de Schiller avait été une révélation pour le jeune musicien qu'était Nietzsche.

Ne nous étonnons pas de cette correspondance établie entre la musique de la Grèce antique et celle de l'Allemagne moderne. Il ne s'agit pas, comme on l'a cru, d'une application plus ou moins arbitraire de l'esthétique de Schopenhauer à des domaines artistiques éloignés. Nous avons déjà trouvé des exemples de ce qui est pour Nietzsche une véritable méthode par l'affrontement, ou plutôt par l'interprétation réciproque du plus antique et du plus moderne, l'un et l'autre s'éclairant, ne serait-ce que par contraste. L'exaltation ressentie à l'écoute d'une symphonie de Beethoven ne permet certainement pas de l'identifier au dithyrambe

tragique, mais elle donne un sens à l'élément dionysiaque qui l'anime. Dès lors, nous pouvons conclure que par esprit de la « musique », il faut entendre l'élément dionysiaque dont la tragédie est née comme par union sexuelle avec l'élément apollinien. Dès la première page de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche évoque leur accomplissement dans un « acte métaphysique miraculeux de la volonté hellénique ». Tel est le sens ultime du « miracle grec » dont aucune explication historique ne peut être fournie, mais qui au contraire donne sa perspective à toute recherche philologique. La métaphysique de la volonté est bien entendu ici celle de Schopenhauer, et celui-ci parle bien d'un acte métaphysique à propos du « caractère intelligible » de l'individu humain; mais il n'aurait jamais admis une volonté « hellénique » spécifique, s'objectivant dans « l'idée » d'une hellénité. Nietzsche, et déjà Wagner, reprennent dans le vocabulaire schopenhauerien de la volonté la notion hégélienne d'esprit d'un peuple (*Volksgeist*) comme moment de la dialectique de l'esprit du monde (*Weltgeist*). Nietzsche, bien sûr, n'en devient pas hégélien, mais c'est à juste titre que dans son avant-propos de 1886 il regrette qu'un langage schopenhauerien, avec quelques traces hégéliennes, ait pu entraver l'expression d'une pensée qui lui était propre.

Nietzsche tient sans doute de Wagner et à partir de Schopenhauer cette différence tranchée entre le dieu des arts plastiques, Apollon, et le dieu de la musique, Dionysos :

De là l'effet fondamentalement différent produit par la musique et la peinture : Ici [dans la peinture] le plus profond apaisement, là [dans la musique] l'exaltation la plus élevée de la volonté [...]. Chez le musicien, la volonté a aussitôt le sentiment d'une unité au-delà des limites de l'individualité, car l'oreille lui ouvre une porte par laquelle le monde pénètre en force jusqu'à la volonté et réciproquement. Cette formidable submersion des limites du phénomène provoque nécessairement chez un musicien inspiré un ravissement à nul autre comparable; alors la volonté se reconnaît comme volonté universelle toute-puissante².

Mais Schopenhauer n'a jamais établi de différence, encore moins d'opposition entre les effets des arts plastiques et ceux de la musique : il ne saurait être question d'exaltation de la volonté mais au contraire de sa *suspension* dans une contemplation qui est toujours de même nature. D'autre part, si les désirs individuels sont en effet apaisés chez le spectateur d'une œuvre d'art plastique devenue « pur objet pour un pur sujet », il en est exactement de même pour l'auditeur d'une symphonie. Il n'y a pas chez Schopenhauer d'absorption, de fusion plus ou moins mystique du vouloir individuel dans la volonté universelle quasi divinisée. Enfin, Wagner tend à réduire la distinction des arts plastiques et de la musique à la distinction kantienne fondamentale du phénomène, de l'apparaître

connu objectivement, et de la chose en soi métaphysique (c'est-à-dire, pour Schopenhauer, le vouloir atteint par intuition subjective) ; Wagner ne tient donc aucun compte de l'*idée* quasi platonicienne, c'est-à-dire de cette forme d'objectivation du vouloir qui est l'objet propre de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et de la poésie.

Dans *La Naissance de la tragédie*, la lecture que fait Nietzsche de la métaphysique de la volonté est encore très wagnérienne, c'est-à-dire que, en dépit de ce qui est souvent écrit, il est déjà notablement éloigné de l'esthétique schopenhauerienne :

Il n'est pas correct de déduire le tragique d'une définition de l'art conçu ordinairement sous l'unique catégorie de l'apparence et de la beauté; c'est à partir de l'esprit de la musique que nous est compréhensible la joie de l'anéantissement de l'individu. Les exemples particuliers d'un tel anéantissement ne prennent de signification pour nous que par la manifestation éternelle de l'art dionysiaque, cet art qui porte à l'expression de la volonté dans toute sa puissance, pour ainsi dire derrière le principe d'individuation, la vie éternelle au-delà de tout phénomène et malgré tous les anéantissemements. La joie métaphysique prise dans la tragédie est une traduction dans le langage de l'image, de la sagesse dionysiaque instinctive et inconsciente : le héros, le plus haut phénomène de la volonté, est nié pour notre plaisir parce qu'il est seulement phénomène et que la vie éternelle de la volonté n'est pas troublée par son anéantissement. « Nous croyons à la vie éternelle », proclame la tragédie, pendant que la musique est l'idée immédiate de cette vie. Les arts plastiques ont un but tout différent : ici Apollon y surmonte les souffrances de l'individu par la glorification éclatante de l'*éternité du phénomène* ; ici la beauté triomphe des souffrances inhérentes à la vie, la douleur en un certain sens disparaît des traits de la nature par un mensonge. Dans l'art dionysiaque et sa symbolique tragique, cette nature nous parle d'une voix véritable, non déguisée : «Soyez comme je suis! Moi la mère originelle qui crée éternellement la succession des phénomènes, qui les contraint éternellement à l'existence, qui se satisfait éternellement de cette succession de phénomènes. »³

Notons que Nietzsche s'éloigne d'autant plus de la notion proprement schopenhauerienne d'*idée* qu'il applique ce mot à la musique, le seul art justement qui exclut une connaissance par idée selon Schopenhauer. La distinction entre le dieu des arts plastiques et le dieu de la musique semble donc coïncider, au niveau de la production artistique, avec la distinction fondamentale du phénomène et de l'en soi. C'est pourquoi Apollon est le dieu de la «belle apparence». Or l'ontologie schopenhauerienne rapproche jusqu'à les confondre l'apparence (*Schein*) et le phénomène (*Erscheinung*) :

L'homme qui accède à la philosophie a même le pressentiment que sous la réalité dans laquelle nous vivons, il y en a une seconde, tout autre, si bien que cette première réalité est aussi une apparence⁴.

Sous-jacent au monde de la réalité physique, de la représentation, s'affirme

éternellement, c'est-à-dire hors du temps et de l'espace, une réalité en soi, métaphysique, que nous expérimentons en nous comme volonté au sens large, comme passion, comme vie affective, et finalement comme dynamisme interne de notre corps. Sans doute, pour Schopenhauer, cette volonté reste-t-elle, en son fond ultime, une, alors même qu'elle s'objective, qu'elle se particularise, qu'elle s'individualise indéfiniment, dans le monde phénoménal : l'affranchissement par la contemplation esthétique, par la morale de la pitié, par l'abnégation de la volonté par elle-même, suppose que soit aboli l'égoïsme du désir individuel, et que soit reconnue l'unité profonde du vouloir-vivre. Les formes du *principe d'individuation*, souvent évoqué dans *La Naissance de la tragédie*, sont celles du monde phénoménal : espace, temps, causalité; mais Schopenhauer admet qu'il a des racines profondes dans le monde de la volonté, sans parler de la multiplicité des idées. Sa métaphysique s'est toujours défendue d'être une mystique. Mais Nietzsche en adopte une interprétation réductrice qui était déjà celle de Wagner, et met en avant l'opposition de l'individu et de la volonté « universelle », c'est-à-dire la *vision apollinienne* et l'*ivresse dionysiaque*. D'une part « on pourrait caractériser Apollon lui-même comme la magnifique image divine du principe d'individuation dont l'attitude et le regard expriment à nos yeux tout le plaisir et la sagesse de l'*apparence* unie à la beauté ». D'autre part,

transposez en tableau l'*Hymne à la joie* de Beethoven et ne laissez pas votre faculté d'imaginer en reste lorsque des millions d'êtres se prosternent en frémissant dans la poussière : c'est ainsi que l'on peut appeler le dionysiaque [...]. L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : ce qui se révèle ici dans les frémissements de l'ivresse, c'est la force entière de la nature entière en quête du suprême apaisement voluptueux trouvé dans l'Un originaire. Avec l'argile la plus fine, le marbre le plus précieux, est pétri, est taillé l'homme et avec les coups de ciseaux du demiurge dionysiaque retentit l'appel du mythe éleusinien. « Millions d'êtres, vous jetez-vous à terre? Monde, pressens-tu ton créateur ? »⁵

Ainsi Nietzsche n'hésite pas à mettre en parallèle le marbre antique qui était le plus fameux, l'Apollon du Belvédère et la musique la plus célèbre du XIX^e siècle. Dans cette interprétation, fréquente chez lui, il va jusqu'à entendre un appel des mystères d'Éleusis dans deux vers de Schiller d'un poème où il n'en est nullement question. Découvrir le dionysisme est en écouter les échos qui se prolongent jusqu'à nos jours. Pour en saisir le sens, Nietzsche met en œuvre tout un jeu d'analogies, il nous demande de mettre en œuvre notre faculté de produire des images, de transposer la symphonie en un tableau. Contrairement à Schopenhauer qui voyait dans l'association de la musique et des paroles une altération de la nature propre de la musique qui n'est libre qu'en étant purement instrumentale, Nietzsche juge inévitable le passage du son au mot, de la mélodie à la poésie. Il souligne lui-

même : «*La mélodie est l'élément premier et universel* qui pour cette raison peut admettre plusieurs objectivations en plusieurs textes⁶. » Tel est d'ailleurs le cas du chant populaire (*Volkslied*). Là encore la symphonie beethovénienne fournit un exemple :

Nous en avons à chaque fois l'expérience quand une symphonie de Beethoven contraint chacun des auditeurs en particulier à un discours imagé, quand bien même le rapprochement des différents modes d'images suscitées par un morceau musical aboutit à la confusion, à la fantaisie complète et même à la contradiction; exercer notre pauvre sagacité à de tels rapprochements et ne pas voir ce que ce fait a d'explicable, est tout à fait dans la manière de l'esthétique actuelle. Même quand c'est le musicien qui a parlé en images de sa composition, quand il a désigné une symphonie comme « pastorale », un passage comme « scène au bord d'un ruisseau », il n'y a là que des représentations analogiques, nées de la musique; de telles représentations ne peuvent rien nous apprendre sur le contenu dionysiaque de la musique, et elles ne sont en quoi que ce soit exclusives d'autres images⁷.

C'est pourquoi le grand lyrisme d'Archiloque à Pindare est si mal compris quand on méconnaît la musique dionysiaque qui le soutient. En faisant du poète lyrique un artiste éminemment « subjectif », par contraste avec le poète épique qui serait « objectif », il était impossible de surmonter la contradiction interne entre l'expression lyrique des passions individuelles et le détachement, le désintéressement sans lesquels il n'y aurait ni jugement ni contemplation esthétique. Comment le poète lyrique est-il possible en tant qu'artiste? La réponse ne peut être dans une dialectique interne à la poésie, mais dans l'identité reconnue dans l'Antiquité, et depuis lors oubliée, du poète et du musicien. Nietzsche cite le témoignage de Schiller pour qui un « certain état d'âme musical » précède l'idée poétique. Nous pourrions citer Paul Valéry disant du *Cimetière marin* :

Il est né comme la plupart de mes poèmes de la présence inattendue dans mon esprit d'un certain rythme.

Et encore :

Ce dont je me souviens, c'est d'avoir tenté de maintenir des conditions musicales constantes, c'est-à-dire que je me suis efforcé de soumettre à chaque instant à la volonté ou à l'intention de satisfaire le sens auditif⁸.

Alors l'individualité du poète lyrique s'efface, et derrière les passions, les amours et les haines de l'homme, c'est musicalement, l'unique sujet qui s'exprime et qui a un nom : Dionysos.

Le *moi* du poète lyrique retentit depuis l'abîme de l'être : sa « subjectivité » au sens de l'esthétique moderne est illusion. Quand Archiloque, le plus ancien lyrique grec, déclare à la fois son amour frénétique et son mépris des filles de Lycambos, ce n'est pas sa passion qui danse devant nous dans un délire orgiaque; nous voyons Dionysos et ses Ménades, nous voyons Archiloque l'exalté plongé dans le profond sommeil de l'ivresse – et c'est alors qu'arrive Apollon près de lui et qu'il le touche de son laurier. L'enchantement musicalement dionysiaque du dormeur fait alors jaillir autour de lui, comme dans un rayonnement d'images, des poésies lyriques qui dans leur plus haut déploiement deviendront les tragédies et les dithyrambes dramatiques⁹.

Ainsi se trouve justifiée la tradition remontant à l'Antiquité et qui rattache la tragédie, et aussi tout le théâtre grec, au culte de Dionysos et à son cortège de silènes et de satyres. L'étymologie même du mot (chant de bouc) suggère déjà l'origine soit dans le rite du sacrifice d'un bouc, soit dans un chœur « satyrique » de chanteurs déguisés en boucs. Nietzsche considère comme ne faisant aucun doute que la tragédie n'a d'abord été que le chœur :

Dans le dithyrambe nous sommes en présence d'un ensemble d'acteurs inconscients qui se considèrent les uns les autres comme transformés. Par cette possession, l'exalté dionysiaque se voit comme satyre, *et comme satyre il contemple le dieu*; c'est-à-dire que par sa transformation, il a une nouvelle vision qu'il extériorise, comme un accomplissement apollinien de son propre état. Avec cette nouvelle vision, c'est le drame qui s'établit. À partir de là, nous devons concevoir la tragédie grecque comme le chœur dionysiaque qui se décharge en des images toujours nouvelles dans un monde apollinien¹⁰.

Tel est ce que Nietzsche appelle dans *La Naissance de la tragédie* «le phénomène originaire¹¹. » Cet apparaître fondamental de l'art a une signification proprement métaphysique et le symbolisme des satyres exprime par analogie le rapport de la chose en soi et du phénomène. C'est pourquoi il ne peut s'agir d'une synthèse, encore moins d'une fusion entre l'élément dionysiaque et l'élément apollinien qui restent distincts et reconnaissables :

De là vient une opposition de styles tranchée à l'intérieur de la tragédie : langue, couleur, mouvement, dynamique du discours se répartissent dans le lyrisme du chœur dionysien et d'autre part le monde onirique apollinien de la scène comme dans des sphères d'expression complètement séparées. Les phénomènes apolliniens dans lesquels Dionysos s'objective ne sont plus «une mer éternelle, une trame changeante, une vie ardente », comme l'est la musique du chœur, elles ne sont plus seulement des forces ressenties, sans être matérialisées en images dans lesquelles le servant inspiré de Dionysos est en quête de la proximité du dieu; ce qui lui parle depuis la scène est maintenant une figure épique claire et distincte; c'est Dionysos maintenant qui prend parole, non plus par l'intermédiaire de forces, mais en tant que héros épique, presque dans la langue d'Homère¹².

Il est très remarquable que les quelques mots cités pour suggérer les forces

dionysiaques ne soient pas empruntés à une tragédie antique, pas même à une tragédie moderne, mais à un drame préromantique. Nouvel exemple d'interprétation : c'est dans un œuvre caractéristique du *Sturm und Drang* allemand de la fin du XVIII^e siècle que peut s'entendre l'écho de la musique dionysiaque. Mais surtout se trouve ainsi établie la relation entre le drame, l'action tragique et le récit épique dont l'exemple privilégié est Homère. Or Homère s'oppose à Archiloque comme Apollon à Dionysos.

Homère, le vieillard rêveur, absorbé en lui-même, type de l'artiste apollinien naïf regarde avec étonnement le visage passionné d'Archiloque, le belliqueux serviteur des muses, violemment entraîné par l'existence¹³.

Si les deux sources, épique et lyrique peuvent confluer dans la représentation scénique du héros tragique, l'apparition d'un phénomène nouveau et propre à la Grèce, la tragédie proprement dite, a été rendue possible sous deux conditions qu'il convient de souligner plus qu'on ne le fait d'habitude. Tout d'abord, Dionysos ne cesse pas d'être le héros tragique sous toutes les figures mythiques, sous tous les masques, celui du Prométhée d'Eschyle comme de l'Œdipe de Sophocle. Il est seul à être véritablement réel sous les apparences diverses des héros clairement et distinctement individualisés de l'épopée. Il n'y a rien là de surprenant si nous nous rappelons que l'esprit de la musique se manifeste en suscitant une multiplicité d'images et de mots :

Quelle fut la force qui délivra Prométhée de ses vautours et transforma le mythe en véhicule d'une sagesse dionysiaque ? Cette force d'Héraclès est celle de la musique qui, parvenue à sa manifestation la plus haute dans la tragédie, est capable d'interpréter le mythe en lui donnant une nouvelle et plus profonde signification¹⁴.

Cette dimension proprement tragique de la musique, ni Hegel, ni Schopenhauer, fascinés par le débat dramatique, n'avaient su la percevoir.

D'autre part l'apollinisme ne se limite pas à la production de belles formes, de belles images plastiques ou verbales, il constitue une culture complète qui en tous domaines s'est efforcée de contenir la poussée dionysiaque d'abord extérieure à la Grèce. Il y a une éthique apollinienne (le « connais-toi toi-même »), une religion (les dieux lumineux de l'Olympe succédant aux sombres Titans), mais aussi une musique apollinienne présente déjà dans le monde homérique.

Si la musique était apparemment déjà connue comme art apollinien, elle ne l'était pourtant, à proprement

parler, que comme un déferlement rythmique dont la force de création se déployait dans la présentation d'états apolliniens. La musique d'Apollon était une architecture dorique de sons, mais de sons seulement indiqués comme il convient à la cithare. Précédemment était écarté, comme non apollinien, l'élément qui constitue la caractéristique de la musique dionysiaque, et par là de la musique en général, c'est-à-dire la violence du son, le flot unitaire du chant, et le monde absolument incomparable de l'harmonie¹⁵.

Il y a donc tout un jeu de correspondances entre l'équilibre d'une colonnade dorique, la majesté d'une frise sculptée ou d'une statue et le rythme purement musical. Nietzsche continuera à opposer rythme et harmonie comme dans la légende grecque la cithare du dieu Apollon s'oppose à la flûte du satyre Marsyas. Il n'en reste pas moins que, quel que soit le triomphe final d'Apollon, c'est le cortège dionysiaque qui révèle l'essence de toute musique. De cette association dans un art tel que la musique de l'élément apollinien et de l'élément dionysiaque, Nietzsche donne un exemple ou plutôt un symbole qui peut paraître surprenant. Il choisit une peinture et non une composition musicale, et de plus un grand tableau classique à sujet chrétien : *La Transfiguration*, dernière œuvre de Raphaël, c'est-à-dire de l'artiste qui représentait la perfection de l'art pour les écoles du XIX^e siècle. Dans la moitié haute du tableau, le Christ s'élève entre les prophètes Élie et Ézéchiël. La moitié inférieure du tableau représente, dans l'ombre du mont Thabor, une quinzaine de personnages gesticulants, en proie à des émotions violentes, qui assistent à la guérison du jeune somnambule possédé. Le contraste est tel entre les deux parties que certains historiens de l'art ont pu supposer que la partie inférieure n'était pas entièrement de la main de Raphaël, mais de ses élèves, en particulier de Jules Romain, sans autre preuve que leur incompréhension de la signification analogique de l'ultime chef-d'œuvre : « Ici nous avons sous les yeux, dans le plus haut symbolisme de l'art, le monde apollinien de la beauté et son arrière-fond la terrible sagesse du silène et nous saisissons intuitivement leur nécessité réciproque¹⁶ ». Il faut sans doute aller plus loin, bien que Nietzsche ne le dise pas explicitement : celui qui est transfiguré ici, sous l'image du Christ dans la gloire de la résurrection, n'est-il pas finalement l'éternel héros : Dionysos ?

¹ *Le Monde comme volonté et comme représentation*, chap. XXXIX des suppléments. Voir notre *Comprendre Schopenhauer* où le texte est cité.

² Richard Wagner, *Beethoven* (1870).

³ *La Naissance de la tragédie*, § 16 (fin). « Phénomène » traduit *Erscheinung* au sens kantoschopenhauerien. « Manifestation » de l'art dionysiaque traduit l'allemand *Phänomenon*.

⁴ *Ibid.*, § 1.

⁵ *Ibid.* À la fin citation du poème de Schiller *À la joie*, strophe 5.

⁶ *Ibid.*, § 6. Souligné par Nietzsche.

⁷ *Ibid.*

⁸ Paul Valéry, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 1685 et 1686.

[9](#) *La Naissance de la tragédie*, § 5.

[10](#) *Ibid.*, § 7.

[11](#) « *Kunstlerisch Uerscheinung* », *ibid.*, § 8.

[12](#) *Ibid.*, § 8. La citation vient du *Faust* de Goethe, vers 505.

[13](#) *Ibid.* Homère est «poète naïf » au sens de Schiller.

[14](#) *Ibid.*, § 10.

[15](#) *Ibid.*, § 2.

[16](#) *Ibid.*, § 8.

Chapitre 6

Dionysos philosophe

Pour le philologue Nietzsche, Apollon et Dionysos sont d'abord des dieux de la religion grecque ancienne, c'est-à-dire des êtres historiques connus par une multiplicité de «monuments» écrits ou figurés, objets de rites complexes et de récits légendaires parfois contradictoires. D'emblée se pose, et, cela dès l'Antiquité, la question de « l'histoire » du dieu, c'est-à-dire de l'origine de son culte, de son expansion, des syncrétismes divers, des assimilations et des substitutions dans un même sanctuaire. À Delphes, le culte d'Apollon succède à celui du serpent Python et il est partagé avec celui de Dionysos. Des cultes locaux sont absorbés dans celui des dieux principaux et les mythes sont élaborés pour expliquer les nouvelles hiérarchies. Quand des religions ne possèdent pas de textes sacrés comparables au «Livre» des monothéismes, les mythographes, les poètes, en particulier les poètes tragiques, ont eu une liberté d'introduire des variations et des suites aux récits mythiques. Dès lors il devient impossible de donner une réponse simple à la question du caractère indigène ou étranger d'un dieu. C'est ainsi que Nietzsche admet, dès les premières pages de *La Naissance de la tragédie*, que Dionysos est d'abord un dieu « oriental », mais c'est pour distinguer d'emblée « l'immense abîme qui sépare les Grecs dionysiaques des Barbares dionysiaques¹ ». Chez les Grecs seuls le dionysisme peut devenir un phénomène esthétique.

Discuter l'érudition de Nietzsche est toujours possible, et cela d'autant plus que la documentation historique s'accumule sans cesse. Il disposait déjà, sans remonter au-delà du XIX^e siècle, de grands travaux de synthèse. Citons seulement la *Symbolique* de Creuzer² dans laquelle était introduite une distinction entre le mythe et le symbole.

Ce que l'intelligence épurée nomme une *force*, l'observation primitive l'appelle une personne [...]. Ce sens profond qui excite si vivement notre âme n'a d'autre cause que l'immense disproportion de l'être et de la forme, de l'idée et de son expression [...]. L'esprit, préoccupé des images qu'il se crée à lui-même, appelle l'art à son secours et lui demande de prêter des formes visibles à ses yeux seulement, à ses croyances [...]. C'est le symbole divin qui allie merveilleusement la beauté de la forme avec la sublime plénitude de l'Être³.

Quant au mythe proprement dit, il suppose un développement articulé, en particulier dans le récit épique, mais aussi dans la théogonie, le mythe historique ou cosmogonique.

Faut-il citer encore, parmi les sources, Jules Michelet dont la *Bible de l'humanité* était connue du cercle wagnérien? L'opposition de la lyre et de la flûte, de la raison d'Apollon et de l'orgie de Dionysos y était développée dans le style enflammé de l'historien vieillissant et mise au service d'une vague idéologie du progrès. Il est difficile d'y reconnaître une inspiration philosophique qui annoncerait Nietzsche⁴. Charles Andler insiste sur un livre de Jules Girard tout en reconnaissant que rien n'indique que Nietzsche l'ait lu : *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, publié en 1869. Il est vrai que cet ouvrage dégage l'opposition essentielle du sentiment de l'harmonie et du sentiment de la vie, d'Apollon et de Bacchus, et il montre l'exaltation propre au culte de Bacchus à l'origine de la tragédie. Il peut certes y avoir convergence dans les résultats de la recherche philologique. Mais il est clair que pour J. Girard l'histoire du sentiment religieux de la Grèce archaïque est entièrement commandée par un principe d'harmonie et de progrès moral dont il recherche les premières manifestations à l'origine de la civilisation. C'est avec cette interprétation traditionnelle que va rompre Nietzsche, et cette rupture est d'ordre philosophique, métaphysique même, loin de prolonger les résultats acquis de la science philologique.

Les dieux Apollon et Dionysos ne sont pas chez Nietzsche les noms de catégories esthétiques qu'ils permettraient de caractériser brièvement. S'ils sont symboliques, ce ne sont pas seulement d'activités artistiques humaines, mais d'abord des forces mêmes de la *nature artiste* :

Jusqu'à présent nous avons traité l'élément apollinien et son opposé l'élément dionysiaque comme des puissances artistes qui surgissent de la nature même, sans l'intermédiaire de l'homme artiste; c'est en elles que la nature satisfait immédiatement, directement ses besoins d'art : d'une part comme un monde de rêve dont l'accomplissement est sans rapport avec le niveau intellectuel ou la formation artistique de l'individu et, d'autre part, comme la réalité totalement ivre qui ne prend pas davantage garde à l'individu, mais cherche plutôt à anéantir l'individu, à le délivrer dans une impression d'unité mystique. En comparaison des dispositions à l'art de la nature, l'artiste humain n'est qu'un imitateur⁵.

Sans doute Nietzsche reprend-il ici l'expression d'Aristote de l'art comme « imitation de la nature » qui est resté jusqu'à nos jours au centre de toutes les discussions en esthétique, avec d'ailleurs les interprétations les plus diverses, les plus opposées souvent, tant de la notion d'*imitation* que de celle de *nature*. En fait, Nietzsche ôte presque toute signification à l'argumentation traditionnelle, car si l'homme artiste n'est qu'un intermédiaire pour la puissance artiste de la nature, s'il

n'est que traversé, en tant qu'individu, par la puissance créatrice, il faudra dire que c'est Apollon qui sculpte lui-même sa propre statue.

Nous sommes ici moins renvoyés à l'esthétique propre de Schopenhauer qu'à sa métaphysique de la volonté. Dans la «réalité ivre », il faut reconnaître l'être même, l'en-soi qui s'affirme absolument sans fin et sans raison, et que nous éprouvons en nous-mêmes comme volonté une, au-delà de toutes les individualités et de tous les phénomènes particuliers; il est plus facile encore de reconnaître, dans le monde du rêve, le monde des phénomènes selon Schopenhauer. En bref, la nature comme artiste dionysiaque et comme artiste apollinienne n'est autre que le *monde comme volonté et comme représentation*. Cependant, malgré des références précises, Nietzsche s'éloigne déjà considérablement de Schopenhauer dans *La Naissance de la tragédie* sur deux points au moins. Tout d'abord il réduit la négation de la volonté par elle-même à une négation du principe d'individuation ; et en cela il wagnérise comme nous l'avons montré plus haut. D'autre part, en identifiant l'être en soi et le vouloir-vivre, il rend possible une exaltation, une joie dionysiaque. Dès les premiers textes de Nietzsche commence donc une subversion de la métaphysique de Schopenhauer : à une ontologie du pire des mondes possibles qui a tout juste de quoi subsister se substitue une ontologie de la surabondance incluant tout autant la joie dionysiaque que les terreurs titanesques.

Nous sommes réellement pour de courts instants l'être originaire lui-même, nous ressentons sa soif inextinguible, sa volupté d'exister; le combat, le tourment, l'anéantissement des phénomènes nous semble alors une nécessité avec la surabondance des formes d'existence innombrables qui se pressent et se bousculent pour vivre, avec la fécondité inépuisable de la volonté universelle; l'aiguillon furieux des tourments nous transperce dans le même instant où nous ne faisons en quelque sorte plus qu'un avec l'immense volupté originaire de l'existence, où nous espérons l'indestructibilité et l'éternité de cette volupté dans l'extase dionysiaque. Malgré terreur et pitié, nous sommes des vivants bienheureux, non comme individus mais comme le vivant *unique* avec lequel nous sommes en train de nous fondre dans la volupté d'engendrer⁶.

Étonnant passage qui reprend Schopenhauer pour mieux le subvertir. Ainsi « l'indestructibilité de notre être en soi » est le titre d'un chapitre du *Monde* dans lequel est citée la fameuse formule de Spinoza : «Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » Mais en même temps la métaphysique schopenhauerienne est réfutée, avec le « contresens » wagnérien sur la volonté universelle. Pour le pessimisme de Schopenhauer, la volupté d'engendrer n'est que la pire des illusions, celle qui cache que la vie en son fond est souffrance, et que *vivant* et *bienheureux* sont des termes contradictoires. Le thème de la « justification du monde » présent dans toute *La Naissance de la tragédie*, une justification « par-

delà bien et mal » déjà, annonce un nouveau pessimisme que l'« Essai d'autocritique » en préface à la troisième édition de 1881 appellera le «pessimisme de la force. » La découverte du dionysisme ne peut pas s'inscrire dans le dualisme fondamental du *Monde comme volonté et comme représentation*, c'est-à-dire dans le strict idéalisme transcendantal dont Schopenhauer s'est toujours réclamé. Mais alors, au-delà de cet idéalisme, que devient l'opposition du dieu de l'apparence et du dieu de l'être originaire? Va-t-elle s'effacer avec la distinction métaphysique du phénomène et de l'en-soi ? Nietzsche l'a toujours maintenue, et dans *Le Crépuscule des idoles* l'apollinien et le dionysiaque deviennent explicitement « deux modes d'ivresse. » Mais :

L'ivresse apollinienne tient excité avant tout l'œil et il en détient une force de vision. Le peintre, le sculpteur, le poète épique sont des visionnaires par excellence. Dans l'état dionysiaque au contraire, c'est l'ensemble du système des affects qui est excité, exacerbé jusqu'à décharger à la fois tous ses moyens d'expression, et faire surgir en même temps toute sa force de représentation, d'imitation, de transfiguration, de transformation, toute sorte de mime et de comédie⁷.

La musique elle-même n'en sera désormais qu'une nouvelle spécialisation pour le sens de l'ouïe. Esthétiquement tout au moins le rapport du dionysiaque et de l'apollinien est celui du tout et de la partie, d'un aspect de la sensibilité à son système entier. Rappelons que déjà Schopenhauer subordonnait l'intellect à la volonté comme le cerveau à l'ensemble de l'organisme. Quoi qu'il en soit, il faut retenir que l'abandon de l'interprétation métaphysique et le passage à un langage psychophysiologique n'abolit pas la distinction des éléments dionysiaques et apolliniens sans la conjonction desquels la naissance de la tragédie eût été impossible.

Alors qu'est donné congé à la métaphysique schopenhauerienne, ou du moins à son langage, alors qu'avec elle, c'est toute la philosophie occidentale qui est à réinterpréter à partir d'une filiation grecque jamais tout à fait oubliée, où en sommes-nous? La découverte du dionysisme est au bout d'une longue quête du plus haut type d'humanité jusque dans la Grèce archaïque d'Héraclite et non plus dans la Grèce classique de Platon et d'Aristote. Mais le Dionysos grec, caractéristique de la volonté proprement grecque, celui dont le héros tragique est l'image une et multiple, n'est pas ou n'est plus le Dionysos barbare. Dans son union avec Apollon, il a donné naissance à la fois à la tragédie et à la philosophie des présocratiques. Par le jeu des correspondances entre le plus ancien et le plus récent dont il est coutumier, Nietzsche se demande s'il n'est pas lui-même le premier philosophe tragique, le successeur direct des présocratiques ! :

En ce sens je suis en droit de me considérer comme le premier *philosophe tragique* – c'est-à-dire l'opposé extrême, l'*antipode* d'un philosophe pessimiste. Avant moi, il n'y a pas eu telle transposition du dionysisme en une attitude philosophique ; la *sagesse tragique* fait défaut – J'en ai moi-même cherché des indices chez les grands philosophes grecs, ceux des deux siècles *avant* Socrate. Un doute me restait en revenant à *Héraclite* auprès de qui je me sens mieux, plus à l'aise que nulle part ailleurs. L'affirmation de l'impermanence et de l'*anéantissement*, la décision en faveur d'un philosophe dionysiaque, l'acquiescement à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, le refus de la notion même « d'être » – dans tout cela, il me faut reconnaître ce qui a été pensé jusqu'ici en toutes circonstances de plus proche de moi⁸.

Encore une fois, nulle perspective historique à proprement parler n'est introduite ici : la pensée de Nietzsche révèle et éclaire celle d'Héraclite tout autant que la pensée présocratique de l'âge tragique est révélée et éclairée par elle. En de multiples figures, il n'y a qu'un seul philosophe tragique, Dionysos lui-même. Car, aussi surprenant que cela puisse paraître, les dieux aussi philosophent; c'est du moins ce que Nietzsche croit pouvoir avancer dans les dernières pages de *Par-delà le bien et le mal*. Car il s'est entretenu avec Dionysos, le dieu séducteur, le grand « Caché » :

C'est ainsi qu'il m'a dit un jour : «Par occasion, j'aime les humains – ainsi il faisait allusion à Ariane qui se trouvait présente – l'homme est un animal agréable, courageux, ingénieux; il n'a pas sur la terre son pareil, il s'y retrouve même dans les labyrinthes. Je suis bon pour lui, je réfléchis souvent comment je pourrai le faire avancer et le rendre plus fort, plus méchant, plus profond qu'il n'est » – « Plus fort, plus méchant, plus profond ? » ai-je demandé avec effroi. « Oui, a-t-il repris, plus fort, plus méchant, plus profond et aussi plus beau » – et là dessus le dieu séducteur a souri d'un demi-sourire alcyonien, exactement comme s'il avait prononcé une charmante amabilité⁹.

Faut-il voir dans ce texte rédigé et publié en pleine lucidité seulement l'utilisation métaphysique d'un mythe classique qui serait d'ailleurs singulièrement modifié? Du moins permet-il de mieux comprendre, de juger pour ainsi dire moins insensé, que dans ses dernières lettres Nietzsche se soit identifié à Dionysos et qu'il se soit adressé à Cosima Wagner sous le nom d'Ariane. C'est la même identification à Dionysos qui apparaît dans les *Dithyrambes de Dionysos*, préparés pour l'impression dans les premiers jours de 1889, et qui sont pour la plupart une reprise des «Chants de Zarathoustra. » À travers la philosophie de Nietzsche, c'est finalement le dieu Dionysos qui parle.

Peut-on maintenir après *Par-delà le bien et le mal* que Dionysos n'est qu'un symbole, une sorte d'allégorie selon la terminologie de Creuzer, d'abord celle de la création musicale, en attendant d'être celle de la volonté de puissance ou même de l'éternel retour? Parler ici de symbole est une facilité pour qui veut tenir à distance

la pensée de Nietzsche et éviter de mettre en cause ses propres convictions et croyances. Qu'elle soit catégorie esthétique, principe métaphysique ou expression de la vie cosmique, la figure de Dionysos ne cesse pas d'être enrichie et précisée par oppositions successives du Dionysos barbare et du Dionysos grec, du Dionysos grec et d'Apollon, du dionysisme et du socratisme, et enfin du dieu païen et du dieu chrétien. La dernière section d'*Ecce homo*, intitulée « Pourquoi je suis un destin », s'achève sur une phrase qui constitue à elle seule le tout dernier paragraphe : « M'a-t-on compris? Dionysos contre le Crucifié¹⁰. »

Mais Nietzsche sait qu'il sera difficilement entendu, même par ses amis pour qui l'athéisme va de soi comme cela avait été le cas pour le jeune Nietzsche : « Car vous ne croyez pas volontiers à Dieu ni aux dieux, comme cela m'a été révélé¹¹. » Un fragment de mai-juin 1888 précise : « Zarathoustra lui-même, il est vrai, est tout simplement un vieil athée ; il ne croit ni aux anciens ni aux nouveaux dieux. Zarathoustra dit qu'il *croirait*, mais Zarathoustra ne *croira* pas... Qu'on le comprenne bien¹². »

Nietzsche ici se réfère à la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Je ne croirai qu'à un dieu qui s'entendrait à danser¹³. » Dionysos philosophe avec qui Nietzsche s'entretient dans *Par-delà le bien et le mal* n'est-il pas ce dieu aux pieds légers? Dans le fragment que nous venons de citer c'est bien de lui qu'il s'agit :

Et combien nombreux sont les nouveaux dieux encore possibles ! À moi-même en qui l'instinct religieux, c'est-à-dire *formateur* de dieux, devient parfois vivant de façon intempestive, avec quelle diversité, quelle variété le divin s'est révélé à moi ! Quelque chose d'aussi extraordinaire m'est déjà arrivé dans ces instants hors du temps qui surviennent dans notre vie comme s'ils tombaient de la lune, quand on ne sait plus du tout quel âge on a déjà et quelle jeunesse nous restera encore... Je ne douterais pas qu'il y n'eût de nombreux genres de dieux... Il n'en manque pas à qui on ne doive pas refuser un certain alcyonisme, une certaine légèreté... avoir des pieds légers appartient peut-être au concept même de dieu¹⁴.

Mais se représente-t-on le Dieu chrétien dansant? Se représente-t-on le Dieu chrétien riant¹⁵ ? C'est encore Dionysos qu'il faut reconnaître dans l'enfant divin jouant aux dés, lointaine image héraclitéenne. Une théologie chrétienne ne peut certainement pas faire de la Création le jeu d'un enfant. Les commentateurs ont cherché le symbolisme de ces représentations; selon Gilles Deleuze, « La danse affirme le devenir et l'être du devenir; le rire, les éclats de rire, affirment le multiple et l'un du multiple; le jeu affirme le hasard et la nécessité du hasard¹⁶ ». Mais sans doute est-ce là trop systématiser; et Zarathoustra lorsqu'il substitue à la Création biblique « le ciel de la contingence, le ciel de l'innocence, le ciel du hasard, le ciel du caprice », entremêle la danse et le jeu.

Il peut y avoir un peu de sagesse, c'est vrai; mais voici la certitude divine que j'ai trouvée en toutes choses; c'est sur les jambes du hasard qu'elles préfèrent – danser!

Ô ciel au-dessus de ma tête, ciel pur, ciel haut! La pureté à mes yeux, c'est qu'il n'y a plus d'éternelles araignées de la raison, d'éternelles toiles d'araignées de la raison.

C'est que tu m'apparais comme un parquet de danse pour les hasards divins, comme une divine table de jeu pour les dés divins et les divins joueurs de dés¹⁷...

Lorsque « toutes choses » préfèrent *danser* sur les jambes du hasard, c'est bien d'une cosmologie qu'il s'agit, en contraste avec la volonté du Créateur biblique, rationalisée par la théologie et la métaphysique. Nietzsche l'avait déjà noté très tôt en commentant le fameux fragment d'Héraclite :

Ce n'est pas un orgueil coupable, c'est l'instinct de jeu sans cesse réveillé qui appelle au jour des mondes nouveaux¹⁸.

Car le rire enferme en lui toute la méchanceté du monde, mais sanctifiée et libérée par sa propre félicité – et si l'alpha et l'oméga de ma sagesse c'est que tout ce qui pèse doit s'allonger, tout corps devenir danseur, tout esprit devenir oiseau, – c'est bien en effet ici l'alpha et l'oméga de ma sagesse –¹⁹.

Remarquons la caractéristique donnée ici au rire dont la méchanceté foncière n'est pas niée, mais surmontée au-delà du bien et du mal. Nous sommes loin des platitudes habituelles sur l'effet moralisateur du rire, auxquelles même un Bergson n'échappera pas.

Notons aussi la fréquence des allusions de Nietzsche à la légende de l'oiseau alcyon qui fait son nid au creux des vagues et apaise les tempêtes. Alcyonienne est la sagesse qui surmonte le malheur tragique sans le méconnaître ni le nier. Le dieu terrible, le dieu cruel, le dieu destructeur est aussi le dieu souriant, le dieu qui rit d'un rire «surhumain et neuf. » La fameuse formule «Dieu est mort », à quoi l'on réduit trop souvent la pensée de Nietzsche sur la religion, n'abolit pas tout sens du divin, elle n'annonce pas la vanité de toute croyance, mais elle annonce la possibilité, au-delà du dieu chrétien, d'un retour de Dionysos. Telle ou telle croyance peut être abolie. Mais réfute-t-on l'instinct religieux? Nietzsche a eu cette formule souvent citée : «au fond, seul le dieu *moral* est réfuté ». N'entendons pas que Nietzsche proposerait on ne sait quelle reconstitution d'un néopaganisme qui a parfois été tentée à la fin du XIX^e siècle ; c'est bien d'une philosophie qu'il s'agit, d'une philosophie tragique dont l'Antiquité peut-être n'a connu qu'une brève ébauche, d'une philosophie qui ne saurait nier le divin (*theïon*) sans méconnaître la vie même, d'une philosophie sans théologie, mais non sans « theïologie ».

C'est ici que je situe le Dionysos des Grecs : l'acquiescement religieux à la vie, à la vie tout entière sans rien en revivre ou en retrancher (de façon typique, l'acte sexuel évoque profondeur, mystère, respect).

Dionysos contre le Crucifié : là est l'opposition. Ce n'est pas une différence quant à leur martyre – mais leur martyre a un autre sens. La vie même, son éternelle fécondité et renouvellement supposent le tourment, la destruction, la volonté d'anéantissement. Dans l'autre cas, la souffrance, le « crucifié en tant qu'innocent » valent objection contre la vie et portent condamnation contre elle. On le devine : le problème est celui du sens de la souffrance selon qu'elle a un sens chrétien ou un sens tragique. Dans le premier cas, elle doit être le chemin qui mène à une existence sanctifiée; dans le second cas l'existence est considérée comme *suffisamment sanctifiée* pour justifier même une monstruosité de souffrance. L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus aiguë; il est suffisamment fort, riche, assez divinisant pour cela; le chrétien renie même le sort le plus heureux sur terre : il est assez faible, pauvre, déshérité pour souffrir encore de toute forme de vie. Le dieu en croix est une malédiction jetée sur la vie, un avertissement de s'en affranchir; – Dionysos mis en morceaux est une promesse de vie : il sera éternellement renaissant et reviendra de la destruction²⁰.

Heidegger en situant l'interrogation nietzschéenne à la fin ultime de l'histoire de la métaphysique, s'est demandé : « Si c'est vrai ce qu'a dit, cherchant passionnément le dieu, le dernier philosophe allemand Frédéric Nietzsche, à savoir que “Dieu est mort”, s'il nous faut prendre au sérieux cet abandon de l'homme aujourd'hui au milieu de l'étant, qu'en est-il de la science²¹ ? » Il se pourrait que toute l'œuvre de Nietzsche, depuis *La Naissance de la tragédie* jusqu'aux *Dithyrambes de Dionysos*, ne fût qu'une tentative de réponse.

¹ *La Naissance de la tragédie*, § 2.

² G. F. Creuzer (1771-1858), professeur à l'université d'Heidelberg où il fonde le séminaire de philologie. Sa *Symbolique et mythologie des anciens peuples et en particulier des Grecs* paraît en 1810-1812. L'ouvrage a été traduit et « refondu » en français à partir de 1823 sous le titre *Religions de l'Antiquité* par J. D. Guigniault, un ami de Victor Cousin.

³ Tome I de la traduction, Introduction, p. 25-26.

⁴ Voir la biographie de C. P. Janz, *Nietzsche, biographie*, vol. 1, p. 362-393.

⁵ *La Naissance de la tragédie*. Pour désigner l'activité productrice nous préférons la forme adjectivale *artiste*, et non *artistique*.

⁶ *Ibid.*, § 17.

⁷ *Le Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 10.

⁸ *Ecce homo*, « Naissance de la tragédie », § 3.

⁹ *Par-delà le bien et le mal*, § 295.

¹⁰ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 9

¹¹ *Par-delà le bien et le mal*, § 295.

¹² *Fragments posthumes*, 17 [5], t. XIV, p. 273, mai-juin 1888.

¹³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Du lire et de l'écrire ».

¹⁴ *Par-delà le bien et le mal*, § 294. Pas de majuscule ici en français à « dieu ».

¹⁵ Baudelaire a bien vu que dans une culture chrétienne, il est inconcevable, blasphématoire que Dieu soit représenté riant (*Le Rire*, dans *Curiosités esthétiques*).

[16](#) G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (dernières lignes avant la conclusion).

[17](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Avant l'aurore ».

[18](#) *La Philosophie à l'époque tragique*.

[19](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «Les sept sceaux ». D'après l'Apocalypse de Jean : « Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu. Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-puissant. »

[20](#) *Fragments posthumes*, 14 [89], t. XIV, p. 63 (printemps 1888).

[21](#) *Discours du rectorat*, dans *Écrits politiques*, édition Gallimard, p. 103.

DEUXIÈME PARTIE

La critique généalogique

Chapitre 7

Le pessimisme de la force

Lorsque Nietzsche publie en 1886 une nouvelle édition de *La Naissance de la tragédie*, il la fait précéder d'un «Essai d'autocritique », alors qu'il ajoute seulement des Avant-propos aux rééditions d'*Humain, trop humain*, du *Voyageur et son ombre*, d'*Aurore* ou encore du *Gai Savoir*, ce qui semble indiquer que le premier livre publié est encore le seul qui ait besoin d'une mise au point. D'autre part, le titre est désormais seulement *Naissance de la tragédie* mais accompagné d'un sous-titre, *Les Grecs et le pessimisme*¹. Le terme même *pessimisme* avait été introduit en philosophie par Schopenhauer et il s'était rapidement répandu dans les milieux intellectuels dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, avec la métaphysique de la volonté. Schopenhauer avait bien reconnu la tragédie comme l'œuvre d'art du pessimisme :

Ce qui donne au tragique, quel qu'il soit, sous quelque forme qu'il apparaisse, un authentique élan vers le sublime, c'est la connaissance qu'il suscite que le monde, la vie, ne peuvent procurer aucune satisfaction véritable, et donc ne valent pas que nous nous y attachions; c'est en quoi consiste l'esprit tragique; il conduit donc à la résignation².

Mais ce pessimisme schopenhauerien, ce « resignationisme », comme dit Nietzsche, était-il bien celui qui ressortait des analyses du tragique dionysiaque ? N'y a-t-il pas un tout autre pessimisme dans la culture des anciens Grecs ? « Y a-t-il un pessimisme de la force ? Un penchant intellectuel pour ce que l'existence a de *dur*, de terrible, de méchant, issu du bien-être, de la santé débordante, de la *plénitude* même de cette existence³ ? » Telle est la question que pose l'Essai d'autocritique pour une nouvelle lecture de la *Naissance de la tragédie*.

Un fragment d'automne 1887 donne une explication schématique du recul critique pris par Nietzsche sur son premier livre :

Vers 1876, j'eus peur de voir *compromis* tout ce que j'avais voulu jusqu'ici lorsque je compris ce qui en résulterait désormais avec Wagner : j'étais très fortement lié à lui, par les liens d'une profonde unité de besoins, par la reconnaissance, parce que personne ne pouvait le remplacer et que je voyais un vide absolu

devant moi.

Vers le même temps, j'avais l'impression d'être *enfermé* dans la philologie et mon activité d'enseignement – un travail dans ma vie et un pis-aller – je ne savais pas comment m'en sortir et j'étais las, usé, épuisé.

Vers le même temps je compris que mon instinct allait à l'opposé de ce que voulait Schopenhauer : une *justification de la vie*, même dans ce qu'elle a de plus effrayant, d'équivoque, de trompeur.

Or pour cela j'avais en mains la formation *dionysiaque*.

Que « l'en-soi des choses » fût nécessairement bon, bienheureux, vrai, unique, l'interprétation schopenhauerienne de cet en-soi en tant que volonté, avait fait déjà un pas essentiel dans sa réfutation; pourtant il ne s'était pas rendu compte que cette volonté était à *diviniser*; Schopenhauer restait suspendu à l'idéal moral chrétien. Il était encore tellement sous la domination des valeurs chrétiennes que si la chose en soi n'était plus un « dieu » pour lui, il la voyait nécessairement comme mauvaise, stupide, absolument condamnable. Il ne comprenait pas qu'il pût y avoir infiniment de façons de pouvoir être autre, et même de pouvoir être dieu⁴.

Soulignons qu'un tel texte est fort peu favorable à une division de la pensée de Nietzsche en trois périodes. Sans doute quelque chose de décisif s'est-il passé aux environs de 1876 dans la pensée de Nietzsche ; il n'en parle pas en termes d'évolution, mais comme l'affranchissement d'un «instinct», d'un besoin intellectuel entravé par un triple lien, celui de la relation à Wagner et à son entreprise, celui de son métier et du choix de sa formation dont il dit ici curieusement qu'elle fut fortuite, celui de la métaphysique schopenhauerienne incapable de s'élever au-dessus des valeurs chrétiennes. Notons que ces trois liens enlacés constituent précisément les circonstances dans lesquelles fut écrite *La Naissance de la tragédie*, et qui ne furent pas aussi fortuites que Nietzsche semble le dire, sans doute pour justifier son abandon de l'enseignement. Il prend conscience que sa pensée ne peut s'affirmer qu'au-delà de la rigueur philologique sur laquelle elle s'est d'abord appuyée, au-delà de la mystique wagnérienne qui avait d'abord accompagné et soutenu sa recherche, au-delà de la critique de la chose en soi kantienne, critique que Schopenhauer a laissée à mi-chemin. *Ecce homo* en donne un commentaire : « C'est mon habileté d'avoir été beaucoup de choses et en beaucoup de lieux, afin de pouvoir devenir un – afin de pouvoir parvenir à l'unité. »

L'autocritique est donc ici autoaffirmation. La question du pessimisme de la force était déjà implicitement posée dans *La Naissance de la tragédie* et Nietzsche disposait déjà de la réponse avec la formulation du dionysisme. L'opposition même de Dionysos et du Crucifié y est implicite, comme en creux, malgré le silence presque complet sur le christianisme. Schopenhauer athée, Schopenhauer fasciné par le nirvana bouddhique est en fait le Schopenhauer trop chrétien que dénonce *Le Crépuscule des idoles* :

Il a interprété successivement l'art, l'héroïsme, le génie, la beauté, la grande compassion, la connaissance, la volonté de vérité, la tragédie comme des phénomènes découlant de la *négation* ou du besoin de négation de la « volonté » – ce fut la plus grande falsification qu'il y eut dans l'histoire, à l'exception du christianisme. À regarder de près, il est en cela l'héritier de l'interprétation chrétienne; seulement ce que le christianisme *rejetait*, les grands faits de culture de l'humanité, il a su les approuver dans un sens chrétien, autrement dit nihiliste⁵.

Il n'a pas eu la force d'affirmer un pessimisme de la force; il n'a pas osé reconnaître le divin dans une volonté en soi qui condamnait la « morale absolue » du christianisme. Il avait fondé le pessimisme métaphysique en renversant la *Théodicée* de Leibniz : si le monde n'est pas le meilleur des mondes possibles, s'il est au contraire le pire des mondes possibles, alors l'idée de Dieu ne peut plus être justifiée. Mais il en est resté là, il n'a pas compris que c'était maintenant la volonté en soi, la volonté de vie avec tout ce qu'elle comporte de souffrance et de cruauté, qui était à justifier :

Le pessimisme de la force dont nous parlons s'achève lui aussi par une théodicée, c'est-à-dire par un oui absolu dit au monde – d'ailleurs en avançant les raisons par lesquelles il lui avait auparavant été opposé un non – et de telle sorte que le monde est conçu comme la *réalisation effective du plus haut idéal possible*⁶.

On voit à quoi se réduit la prétendue période du « pessimisme esthétique » dans l'œuvre de Nietzsche. La notion de pessimisme de la force, implicite déjà dans *La Naissance de la tragédie*, déclare désormais une opposition décidée, définitive, au pessimisme moral, métaphysique de Schopenhauer lui-même, toujours considéré d'ailleurs, et sans contradiction, comme le « dernier Allemand considérable qui soit un événement européen⁷ ». Mais aucune des œuvres publiées de Nietzsche n'est à proprement parler schopenhauerienne. La troisième *Considération intempestive* intitulée *Schopenhauer éducateur* ne porte pas sur la doctrine mais sur l'existence du philosophe, l'indépendance du penseur, exemple de liberté d'esprit :

Cet écrit donne un inestimable enseignement, quand bien même on concède qu'au fond ce n'est pas ici « Schopenhauer éducateur », mais son opposé, « Nietzsche éducateur », qui prend la parole⁸.

Son opposé doit s'entendre ici comme l'affirmation de la vie tout en maintenant les analyses du pessimisme radical, en les approfondissant même. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que l'*antidarwinisme* foncier de Nietzsche ; on ne saurait le réduire à une incursion plus ou moins heureuse du philosophe dans le domaine des sciences naturelles. Y aurait-il alors seulement à choisir entre un

néodarwinisme et un néolamarckisme ? Il faut rappeler que l'interprétation la plus répandue du nietzschéisme en fait l'apologie du droit du plus fort et l'associe à un darwinisme social pour qui la condition de tout progrès est dans la concurrence vitale, sociale, économique et même sexuelle. Tel est le thème qui vaut à Nietzsche soit l'approbation cynique des « réalistes », soit la réprobation indignée des « humanistes. » Mais les pseudo-nietzschéens se gardent bien de révéler que le précepte « soyez dur ! » ne promet aucune victoire assurée; or pour Nietzsche ce sont les faibles, les malades, les médiocres qui sont les plus aptes au triomphe dans la lutte pour la vie.

On met sur le compte de la lutte pour l'existence la mort des êtres faibles et la survie des plus robustes et des plus doués; par suite on imagine *une croissance continue dans la perfection des êtres*. Nous avons au contraire l'assurance que dans la lutte pour la vie, le hasard sert aussi bien les faibles que les forts; que la ruse supplée souvent la force avec avantage; que la *fécondité* des espèces est dans un rapport remarquable avec les *chances de destruction*. On attribue à la *sélection naturelle* des métamorphoses à la fois lentes et infinies; on veut croire que chaque avantage est héréditaire et s'exprime toujours avec plus de force dans les générations successives (alors que l'hérédité est si capricieuse...); on prend en considération les adaptations heureuses de certains êtres à des conditions de vie très particulières et on explique qu'elles sont acquises par *l'influence du milieu*.

Mais on ne trouve nulle part d'exemples d'une *sélection inconsciente* (au grand jamais !). Les individus les plus disparates s'unissent, les extrêmes se mêlent dans la masse. Tout concourt à la perpétuation de son type; des êtres qui ont des signes extérieurs d'une protection contre des dangers déterminés, ne les perdent pas quand ils sont dans un environnement où ils vivent sans danger... Quand ils habitent des lieux où leur aspect extérieur cesse de les dissimuler, ils ne se modèlent nullement sur le milieu.

On a exagéré la sélection des plus beaux d'une façon qui va très au-delà de l'instinct de beauté de notre propre race. Dans les faits, l'être le plus beau s'accouple à des créatures dégénérées, le plus grand avec le plus petit. Presque toujours nous voyons les mâles et les femelles profiter de chaque rencontre fortuite et ils ne se montrent au grand jamais soucieux du choix. Quant à la modification par le climat et la nourriture, elle est en vérité indifférente.

Il n'y a pas de forme de transition...

On affirme que les êtres se développent par croissance. Cela manque de fondement. Chaque type a ses limites au-delà desquelles il n'y a aucun développement. À l'intérieur des limites, c'est l'absolue régularité⁹.

Comme il est habituel à Nietzsche, réfuter est interpréter, ou plutôt déceler une interprétation et lui opposer une interprétation inversée. Des thèses telles que la croissance continue dans la perfection des êtres, la sélection naturelle, le choix inconscient du partenaire dans la génération perdent tout fondement dans les phénomènes vitaux, elles ne sont plus qu'hypothèses tout aussi imaginaires que les faits prétendus qu'elles invoquaient comme preuves. Dès sa publication en 1859, le livre de Darwin intitulé *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature* avait donné lieu à de multiples polémiques à la fois scientifiques, philosophiques et très généralement morales,

religieuses et même politiques, rendues plus vives encore par la publication de *La Descendance de l'homme et la Sélection naturelle* en 1871. Déjà l'affirmation de l'idée d'évolution, fort ancienne et qui n'appartient pas à Darwin, ébranlait bien des certitudes acquises tout autant que des croyances : « Nous ne pouvons plus arguer que la belle charnière d'un bivalve a été faite par un être intelligent comme l'homme a fait celle des portes¹⁰ ». Ce qui était en question était moins l'évolution que l'explication « scientifique » appuyée sur une théorie d'ensemble. Alors qu'un Schopenhauer récusait un évolutionnisme qu'il jugeait contraire métaphysiquement à l'idéalité du temps, Nietzsche inscrit d'emblée l'évolution dans sa conception du devenir. Sans être lui-même naturaliste, il a acquis des informations importantes, bien que livresques, en sciences naturelles où les travaux, allemands en particulier, étaient alors considérables. Mais il ne se réfère guère à des observations ou expérimentations précises et il reprend le plus souvent dans les fragments de 1888 des objections qui sont déjà chez Schopenhauer. Il semble que Nietzsche ait d'abord connu le darwinisme dans l'exposé qu'en fait le néokantien Lange. *L'Histoire du matérialisme* (1869) lui consacre un assez long chapitre intitulé « Darwinisme et téléologie » dans le tome II sous-titré *Le matérialisme depuis Kant*. Il est curieux de constater que Lange décrit le darwinisme en termes schopenhaueriens alors que Schopenhauer dans le *Monde* (deuxième édition, 1844) ou dans *La Volonté dans la nature* ne pouvait pas connaître le darwinisme mais seulement se référer au transformisme de Lamarck qui lui est très antérieur.

La rivalité pour une motte de terre, le succès ou l'insuccès dans la poursuite et l'anéantissement de la vie d'autrui déterminent l'extension des plantes et des animaux de toute espèce [...]. Pour la nature la production exubérante et la destruction douloureuse ne sont que deux forces agissant en sens contraire et cherchant à s'équilibrer [...]. Même sur le terrain intellectuel, la méthode de la nature paraît être de livrer au dépérissement et au désespoir des milliers d'esprits également doués, également ambitieux, pour former un seul et même génie qui doit son épanouissement à un concours de circonstances favorables. La compassion, la plus belle fleur des organismes terrestres, ne parvient à éclore que sur des points isolés et, même par la vie de l'humanité, elle est un idéal plutôt qu'un des ressorts de la vie ordinaire¹¹.

Ce Darwin-là a beaucoup lu Schopenhauer, ce qui d'ailleurs n'est pas historiquement impossible. C'est encore à Lange qu'il faut attribuer dans le fragment cité de 1888 (soit près de vingt ans après la première édition de Lange) l'insistance sur la limite des espèces et le refus des formes intermédiaires, beaucoup plus directement qu'à de savants travaux de naturalistes. Reste le plus caractéristique peut-être : l'adaptation au milieu suppose d'abord une pulsion interne à l'organisme, une « volonté » formatrice des organes avant toute sélection par les circonstances extérieures. Dans ces conditions faut-il parler d'un

lamarckisme de Nietzsche ? Il ne cite pas le nom de Lamarck et ne pouvait d'abord le connaître que par ce qu'en a retenu explicitement Schopenhauer.

Autour des années 1870, les discussions autour du darwinisme sont devenues très confuses. Il était apparu très tôt comme la destruction scientifique du récit biblique de la Création, une victoire décisive de l'esprit positif sur l'esprit théologique, une revanche du procès de Galilée ! Mais surtout il autorisait le retour à une philosophie de la nature discréditée depuis les systèmes romantiques. Les savants naturalistes avaient beau s'en défendre, ils n'évitaient guère de généraliser, d'extrapoler des hypothèses scientifiques en systématisations métaphysiques, le plus souvent matérialistes ou encore pan-théistes, alors inspirées de Spinoza et de Goethe. Citons seulement en exemple le monisme de Haeckel (*Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, 1868)¹² qui fut célèbre dans toute l'Europe. Il est bien difficile de rapporter ce que Nietzsche appelle « darwinisme » à une théorie philosophico-scientifique quelque peu précise. Quant à l'*antidarwinisme* dont il se réclame, il semble s'opposer à la fois à l'optimisme théorique de la plupart des évolutionnismes et au pessimisme schopenhauerien dont la conception métaphysique de la formation des espèces n'est d'ailleurs pas, rappelons-le, un évolutionnisme. Si nous nous rappelons que le thème de la lutte universelle est un héraclitéisme, nous sommes amenés à conclure que l'antidarwinisme n'a d'autre signification que celle d'un pessimisme de la force dans le domaine des sciences naturelles, domaine qui inclut les « destins de l'humanité » aux dires mêmes des darwiniens.

Lorsque je considère les grands destins de l'humanité, ce qui me surprend le plus est d'avoir devant les yeux toujours le contraire de ce qu'aujourd'hui Darwin et son école voient ou veulent voir : la sélection en faveur des plus forts, des mieux venus de l'espèce. C'est précisément le contraire de ce qui est palpable : l'effacement des hasards heureux, l'inutilité des types supérieurement réussis, l'irrésistible domination des types moyens, et même *sous-moyens*. Une fois posé qu'aucune raison ne nous est montrée que l'homme fasse exception parmi les créatures, je suis porté à juger que l'école de Darwin s'est partout trompée¹³.

Darwin n'avait pas hésité à généraliser et à transposer dans la nature des pratiques proprement humaines comme celles de la sélection ; Nietzsche ici argumente à l'inverse, c'est-à-dire de l'homme à l'ensemble des espèces animales. L'antidarwinisme ne revient pas à opposer une observation d'un naturaliste à une autre observation, mais ce que le darwinien a *voulu voir* à ce qu'il *n'a pas voulu voir*. Dans ses nombreuses lectures scientifiques, Nietzsche ne demandait pas, comme Schopenhauer, une confirmation directe de ses thèses philosophiques, mais des « faits » à interpréter et à réinterpréter selon ce que le savant a « voulu » voir.

La clé de cette interprétation est une notion qui n'est apparue clairement que dans *La Généalogie de la morale*, celle de la volonté de puissance, rendue célèbre par le titre choisi pour la principale publication posthume. Le fragment de 1888 que nous venons de citer poursuit assez abruptement :

Cette volonté de puissance, dans laquelle je reconnais la caractéristique et la raison ultime de tout changement, met à notre disposition le moyen de savoir pourquoi la sélection, quand elle a lieu, n'est pas favorable aux exceptions, aux hasards heureux; les plus forts, les plus réussis sont faibles quand ils ont contre eux les instincts organisés des troupeaux, l'apeurement des faibles et leur nombre. L'aspect général du monde des valeurs montre à mes yeux que dans les valeurs supérieures qui sont proposées aujourd'hui à l'humanité, ce ne sont pas les hasards heureux, les meilleurs types de sélection qui l'emportent; mais bien les types de *décadence*, – peut-être n'y a-t-il rien de plus intéressant au monde que ce spectacle *non souhaité*¹⁴.

Retenons au moins ceci : la notion de volonté de puissance s'introduit d'abord comme principe d'explication de la *décadence* (Nietzsche utilise le mot français). On peut lire dans l'avant-propos au *Cas Wagner* : «Ce qui m'a préoccupé le plus profondément est en fait le problème de la décadence. »

¹ *Griechentum und Pessimismus*. Faudrait-il traduire : « Grécité » ? Les derniers traducteurs ont préféré « hellénité ».

² Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Compléments au livre III, chap. XXXVII. Cité par Nietzsche dans l'« Essai d'autocritique ».

³ « Essai d'autocritique », § 1.

⁴ *Fragments posthumes*, 9 [42], t. XIII.

⁵ *Le Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 21.

⁶ *Fragments posthumes*, 10 [21], t. XIII, p. 120.

⁷ *Le Crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 3.

⁸ *Ecce homo*, « Les Intempestives », § 3.

⁹ *Fragments posthumes*, 14 [139], t. XIV, p. 102-103 (printemps 1888).

¹⁰ Darwin, *Correspondance*, 1876.

¹¹ Lange, *Histoire du matérialisme*, traduction B. Pommerol, éd. Reinwald, 1879, t. II, p. 268. Le nom du présocratique Empédocle est cité à la page suivante.

¹² E. H. Haeckel (1834-1919), professeur de zoologie à Iéna, considéré à la fois comme darwinien et comme lamarckien. Il a créé le terme *écologie*.

¹³ *Fragments posthumes*, 14 [123], t. XIV, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*

Chapitre 8

Multiplicité de la volonté de puissance

Comme pour toute notion philosophique célèbre, passée dans l'usage courant, il faut d'abord mettre en garde contre les glissements de sens, dénoncer les contresens que le style même de Nietzsche a pu parfois suggérer, et il serait facile de mettre en contradiction nombre d'aphorismes et fragments. Précisons d'abord la distinction de la volonté de puissance et de la *volonté* comme dénomination schopenhauerienne de la chose en soi, en répétant qu'il n'y a pas vraiment de période schopenhauerienne de Nietzsche. Schopenhauer conçoit la volonté par opposition à « l'intellect » en dissociant la *perception* et l'*appétition* caractéristiques de la monade de Leibniz. Mais lorsque Nietzsche, dans *La Naissance de la tragédie*, parle de la volonté « grecque » – expression sans équivalent chez Schopenhauer –, il ne lui oppose pas un apollinisme qui ne serait que représentation : l'apollinisme « veut » tout autant que le dionysisme. Mais dès lors que s'efface le dualisme métaphysique de l'en soi (volonté) et du phénomène (représentation), que reste-t-il de la volonté dans l'acception de Schopenhauer ? Une généralité indéterminée, sans contenu, sans direction – bref, un mot vide.

L'expression *volonté de puissance* ne peut donc pas désigner la variété d'une volonté devenue fantomatique à force de faire abstraction de ce qu'elle pourrait vouloir en propre. Ce que dit Nietzsche est que toute « volonté » est en son fond volonté de puissance, laquelle n'est donc pas *une* détermination parmi d'autres de la volonté, mais *la* détermination même dont dépend toute forme particulière, individuelle, de vouloir. La « puissance » n'est donc pas le but qu'un philosophe exalté et dangereux aurait assigné à des disciples qui se croient racialement supérieurs. Faudrait-il aller jusqu'à dire que, dans l'expression *volonté de puissance* de Nietzsche, la puissance est tout autant *voulante* que *voulue* ? Ce serait faire passer du côté du sujet, transformer en substrat ce que l'on n'ose plus proposer comme objet, comme idéal. L'erreur commise par les psychologues jusqu'à Nietzsche a porté sur la nature de la volonté et non sur l'objet qui lui est proposé. À la suite d'une longue tradition de moralistes remontant à l'Antiquité et qui a culminé dans la philosophie des Lumières, l'aspiration au bonheur est reconnue comme la plus universelle, la plus fondamentale de toute l'humanité, et la poursuite

du bonheur comme un droit imprescriptible d'une nature humaine essentiellement bonne. Même le christianisme n'en disconvient pas, si pervertie que soit cette nature par le péché originel. Sans doute Schopenhauer a-t-il eu le courage de rompre avec la croyance, commune aux philosophies et aux religions occidentales, que l'homme est *fait pour être heureux*. Il est donc bien le premier philosophe en Occident qui ait posé véritablement la question du sens de l'existence humaine¹. Mais sa critique a tourné court : il a persisté à concevoir la volonté comme désir, comme volonté de satisfaction du désir, si bien que pour lui l'illusion du bonheur ne peut être dissipée que par l'abolition de la volonté elle-même par elle-même.

Comment est-il arrivé que les articles de foi fondamentaux de la philosophie soient à tel point détournés, faussés? – *L'homme aspire au bonheur* – Qu'y a-t-il de vrai là-dedans ? Pour comprendre ce qu'est la « vie », quelle aspiration, quelle attente est la vie, la formule doit nécessairement valoir aussi bien pour la plante et l'arbre que pour l'animal. – À quoi aspire la plante – mais ici nous avons commencé par fabriquer une fausse unité qui n'existe pas : si nous présumons l'unité grossière de la « plante », le fait que sa croissance comporte un million d'aspects qui ont leurs initiatives qui leur sont propres au moins partiellement, ce fait se trouve méconnu et rejeté. Que les plus petits, les « ultimes » individus ne soient pas à concevoir comme des « individus métaphysiques », des atomes, que leur sphère de puissance se déplace continûment – cela est immédiatement évident; mais chacun d'eux, quand il se transforme ainsi, aspire-t-il au *bonheur*? – Toute extension, toute incorporation, toute croissance, oppose son aspiration à ce qui lui résiste, un mouvement est essentiellement accompagné de déplaisir; nécessairement ce qui ici fait effort veut quelque chose d'autre, à chaque fois qu'il veut aussi le déplaisir et le recherche sans cesse – Pourquoi les arbres de la forêt luttent-ils entre eux ? Pour le « bonheur » ? Pour la « puissance » ?

L'homme, devenu le maître des forces naturelles, le maître de sa propre sauvagerie et de ses propres dérèglements (les désirs ont appris à obéir, à être utiles) – l'homme, en comparaison d'un pré-homme, représente une énorme quantité de *puissance*, et *non pas* davantage de « bonheur » ! Comment peut-on affirmer qu'il avait aspiré au bonheur ² ?

Il ne faut voir là aucune thèse de paléobotanique sur la forêt primitive, aucune thèse de paléontologie sur les ancêtres hominiens de l'homme ! Il ne faut jamais chercher chez Nietzsche une philosophie du sens de l'histoire. Nietzsche reste sur le terrain d'une « psychologie », d'une anthropologie qui affirme comme « naturelle » la recherche universelle du bonheur, et ne peut admettre dans l'ordre de la nature aucune exception pour l'homme, vivant parmi les vivants. Kant lui-même ne peut surmonter une morale du bonheur qu'en invoquant un étrange « fait de raison » d'ordre transcendantal. Ce que Nietzsche découvre dans la volonté de puissance n'est pas une passion parmi d'autres, si importantes soient-elles (comme l'inclination à dominer, une des trois passions fondamentales selon Kant³ – mais elle seule rend compte de toute autre passion, de tout autre désir, de tout autre vouloir qui n'en est finalement qu'une manifestation affaiblie, la seule notion de «volonté» dont l'extension peut se développer de la plus simple plante à l'animal le

plus complexe, de l'amibe à l'homme, sans se perdre dans le vide d'une volonté en soi sans objet. Ainsi entendue, elle « commande », si l'on ose dire, la psychologie tout entière qui devient elle-même *théorie de la volonté de puissance*.

N'avons-nous fait que substituer au principe métaphysique de la volonté un principe mieux déterminé, plus justifié « psychologiquement » ? Hors des conditions spatiotemporelles du monde sensible, la volonté selon Schopenhauer ne pouvait être pensée qu'une en chaque individu. C'est même cette unicité métaphysique, du vouloir au-delà de la diversité de sa manifestation phénoménale individualisée, qui fonde le sentiment moral de la pitié. Nietzsche s'éloigne décidément à la fois de la métaphysique et de l'éthique schopenhauerienne en posant la multiplicité essentielle de la volonté de puissance. L'expansion de cet arbre que nous concevons encore comme un individu relativement un et stable résulte d'une multitude d'accroissements de force vitale à tous les niveaux, ceux des organes, des tissus, des cellules. Dans des notes de 1885, Nietzsche avait retenu des travaux de l'anatomiste W. Roux :

La lutte pour la nourriture et l'espace a lieu au sein de la cellule dès qu'il y a inégalité entre les éléments constituants⁴.

Comme toujours, ce qu'il cherche dans ses nombreuses lectures scientifiques est une possibilité d'interprétation favorable à l'illustration de ses propres thèses philosophiques. Ce qu'il relève surtout dans la théorie de Roux⁵ sur la lutte interne des parties de l'organisme, c'est son indépendance de la sélection des individus selon Darwin, et donc de la possibilité de l'utiliser pour son propre antidarwinisme.

Comment interpréter cette multiplicité essentielle de la volonté de puissance, sinon dans une philosophie héraclitéenne du devenir? Comme le dira Bergson une vingtaine d'années plus tard : « Il y a des changements mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent⁶. » La multiplicité de la volonté de puissance n'est pas celle de substances, d'éléments relativement stables, qu'il s'agisse d'atomes matériels ou de monades spirituelles comme celles de Leibniz, auxquelles il est sans doute ici fait allusion. La compréhension de la volonté de puissance exige que soit récusée la notion d'être que notre raison, notre langage ne cessent de réintroduire en la subtilisant : « Les adversaires mêmes des Éléates ont succombé à la séduction de leur concept de l'être : Démocrite entre autres lorsqu'il inventa son atome⁷. » Nietzsche d'ailleurs récusait tout autant l'atomisme moderne : « Et même votre atome, Messieurs les mécanistes et les physiciens, combien d'erreur, combien de psychologie rudimentaire est encore de retour dans votre atome⁸ ? » Même si

Nietzsche use plus d'une fois d'images mécaniques de composition et de décomposition de forces, il ne se donne pas en hypothèse une pluralité de volontés de puissance dont la résultante pourrait être déterminée par un calcul. Le « mouvement » qui est ici celui d'une croissance organique, du développement d'une sphère de puissance, nous renvoie davantage aux physiciens anciens qu'aux successeurs de Descartes et de Newton. Et lorsque Nietzsche, par un saut qui lui est habituel, passe de la biologie à l'anthropologie, de la forêt primitive aux sauvages censés l'avoir habitée, le « mouvement » de la volonté de puissance s'énonce en termes de maîtrise et de soumission à la loi ; maîtrise progressive des forces naturelles par la technique et la technoscience ; mais surtout maîtrise interne des instincts et des désirs.

On a d'ailleurs remarqué, parfois pour s'en étonner, que Nietzsche parle le plus souvent au singulier de la volonté de puissance. Mais le singulier du substantif grammatical n'implique nullement l'unité première de la substance sur le modèle de l'*ego*. Il faut comprendre à tous les niveaux *la* volonté de puissance comme une multiplicité de forces en lutte réciproque. Une volonté de puissance n'est pas une. Chaque fois que nous disons, que nous lisons « un » ou tout simplement « est », nous sommes entraînés par un langage trompeur. Il faut puiser l'unité de la volonté de puissance sur le modèle d'un groupe social; il n'y a unité que d'une organisation hiérarchisée, d'une « configuration de domination ». Si nous posons *la* volonté de puissance, *une* volonté de puissance comme première, même en ajoutant qu'elle se démultiplie nécessairement en manifestations particulières, nous en revenons en fait à la métaphysique schopenhauerienne de la volonté, dont Nietzsche a toujours récusé vivement l'idéalisme. Le « métaphysicien » est précisément celui qui rend compte du multiple en présupposant l'*Un* au-delà du monde physique; et c'est en quoi il est idéaliste, disciple de Parménide, même en posant comme premiers des atomes matériels. Dès lors, parler de la volonté de puissance, d'une volonté de puissance au singulier, comme d'un organisme, d'un peuple, n'est pas désigner le principe qui s'y incarnerait (tel par exemple l'*esprit d'un peuple* pour les hégéliens) – mais qualifier sa réalité comme faite d'un jeu complexe et à chaque fois particulier de forces qui sans cesse agissent et réagissent. Ce qui est premier à chaque fois est une multiplicité; c'est cette multiplicité qui est dénommée, au plus près de sa réalité, comme volonté de puissance. Voilà ce qui est le plus difficile à admettre pour la raison des philosophes – entendons la tendance propre aux philosophes idéalistes de réaliser les déterminations les plus générales, les plus abstraites, à poser (avec « l'énergie du désespoir » dit Nietzsche) que ce qui est ne *devient* pas et que ce qui devient n'est pas.

Vous me demandez ce qui, en définitive, relève de l'idiosyncrasie des philosophes ?... Par exemple, leur manque de sens historique, leur haine de la simple représentation du devenir, leur « égypticisme ». Ils croient faire honneur à une chose en la sortant de l'histoire, *sub specie aeternitatis*, en en faisant une momie⁹.

Ce refus de prendre en considération d'abord le devenir n'est pas séparable d'une idiosyncrasie des philosophes rationalistes :

L'autre idiosyncrasie des philosophes n'est pas moins dangereuse : elle consiste à échanger ce qui est premier et ce qui est dernier. Ils posent ce qui vient à la fin – malheureusement! car il ne devrait pas y avoir de fin – les concepts les plus « élevés », c'est-à-dire les plus généraux, les plus vides, le dernier effluve d'une réalité qui s'évapore, ils le posent au commencement, *en tant que* commencement¹⁰.

Dans l'expression *volonté de puissance*, la volonté ne peut donc pas être pensée comme cause, ni la puissance comme fin.

De tout temps, on a cru savoir ce qui est une cause; mais où avons-nous pris ce savoir, ou plutôt cette croyance que nous le sachions ? Du domaine des fameux « faits de conscience » dont aucun jusqu'ici n'est avéré comme donnée de fait. Nous croyions que nous-mêmes étions cause dans l'acte du vouloir; nous pensions que dans ce cas du moins la causalité était *prise sur le fait*. De même nous ne doutions pas que tous les antécédents d'une action, ses causes, étaient à chercher dans la conscience, et qu'elles seraient retrouvées là, si on les cherchait en tant que « motifs » ; sans quoi l'on n'aurait pas été libre *à son égard*, ni responsable *d'elle*. Enfin qui aurait contesté qu'une pensée ait une cause et que le moi soit cette cause? [...] De ces trois faits de conscience qui semblent attester la causalité, la première et la plus convaincante est la *volonté en tant que cause*; la conception d'une conscience (« esprit ») en tant que cause, n'est née qu'après que la causalité de la volonté a été donnée pour établie, par *expérience* [...]. Depuis lors nous avons été plus circonspects. Nous ne croyons plus un mot de tout cela aujourd'hui. Le « monde intérieur » est plein de fantômes et de mirages; la volonté est l'un d'eux. La volonté ne met plus rien en mouvement; elle n'est plus l'explication de rien – elle accompagne simplement, elle peut même manquer. Le prétendu « motif » ? Une autre erreur. Simplement un phénomène superficiel de la conscience, un « à-côté » qui dissimule les antécédents de l'acte plus encore qu'il ne les présente. Et le moi ! Il est devenu une fable, une fiction, un jeu verbal; il a cessé à tout jamais de penser, de sentir, de vouloir! [...] Qu'en résulte-t-il ? Il n'y a aucune cause qui soit esprit. La prétendue expérience tout entière s'en va au diable! C'est *cela* qui en résulte – Et nous avons commis de jolis abus avec cette « expérience », nous avons *créé* à partir d'elle un monde comme monde des causes, comme un monde de volontés, comme un monde d'esprits. C'est la psychologie la plus ancienne, qui remonte le plus loin qui était à l'œuvre et elle n'a jamais rien fait d'autre; tout ce qui arrive est pour elle une action, toute action est la conséquence d'une volonté, le monde pour elle est devenu une multiplicité d'agents; un agent (un « sujet ») se glisse derrière tout ce qui arrive. L'homme a projeté hors de lui les trois faits de conscience auxquels il croyait le plus fermement, la volonté, l'esprit, le moi, – il a d'abord tiré le concept d'être du concept de moi, il a posé les « choses » comme étant à son image, selon le concept du moi comme cause. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que, plus tard, il ait toujours retrouvé dans les choses seulement *ce qu'il y avait introduit*¹¹ ?

Bien comprise, la notion de volonté de puissance subvertit définitivement la plus

constante tradition de la psychologie philosophique, celle qui remonte à Platon, fondée sur la tripartition de la vie intellectuelle (penser), de la vie active (vouloir), de la vie affective (sentir). Or, au XIX^e siècle, cette psychologie se fonde d'une part sur une expérience intérieure considérée comme irrécusable, et d'autre part se prolonge dans un spiritualisme qui, à partir du moi comme *cause* libre, pose l'âme comme *substance*. Ne serait-ce que par la critique acerbe qu'en avait faite Taine, Nietzsche connaissait certainement la psychologie « éclectique » dominante en France pendant tout le siècle, celle de Victor Cousin, de Théodore Jouffroy, de Maine de Biran, et qui avait toute sa place dans la *Revue des deux mondes* ou le *Journal des débats* que Nietzsche appréciait tant. Ces philosophes, en toute rigueur, sont plus spiritualistes qu'idéalistes, mais Nietzsche, ici comme ailleurs, ne fait guère la différence. Jouffroy en particulier avait longuement argumenté en faveur de l'expérience intérieure qu'il mettait en parallèle avec l'expérience externe; les faits de conscience étaient tout aussi susceptibles que les faits physiques de constituer une véritable science à partir de l'observation de relations causales. Il ouvrait ainsi une longue querelle de l'introspection qui se prolongea au-delà même de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) de Bergson. Les matérialistes (Broussais), les positivistes (Auguste Comte) avaient dénoncé très tôt, dès les années 1820, les illusions qu'entraînaient les « prétendus faits de conscience » dans la psychologie d'inspiration spiritualiste, aussi vivement que Nietzsche – mais sans doute moins radicalement quand il met en question tout atomisme psychologique et la notion même de causalité que maintenaient les adversaires du spiritualisme.

Schopenhauer avait déjà minutieusement discuté la philosophie de la volonté de Maine de Biran : celui-ci avait vu dans le sentiment de l'effort musculaire un « fait primitif », dans le vouloir un « acte simple, pur et instantané de l'âme » qui était en même temps connaissance immédiate du corps. L'affirmation par Maine de Biran que « nous ne pouvons avoir l'idée du moi qu'en nous référant à l'effort immanent qui est le fond de la vie¹² » ne pouvait qu'être approuvée par Schopenhauer, mais il lui reprochait d'avoir confondu *force* et *cause*, d'avoir cru ainsi découvrir la causalité enveloppée dans le fait primitif de l'effort musculaire ; or c'est bien cette causalité du moi qui permettait à la psychologie spiritualiste de passer à la substantialité de l'âme, c'est-à-dire à la métaphysique. La critique nietzschéenne va donc beaucoup plus loin que celle de Schopenhauer qui maintenait la causalité comme forme nécessaire de la connaissance phénoménale ; elle fait éclater la psychologie traditionnelle qui ne peut même plus être simplement retranscrite en termes de physiologie, c'est-à-dire encore de causalité. La « psychologie » au sens nietzschéen ne peut plus être qu'une théorie de la volonté de puissance. Le terme même *psychologie* peut alors devenir dans les textes de Nietzsche d'une ambiguïté

redoutable, car cette théorie de la volonté de puissance implique un rejet radical de la psychologie telle qu'elle a été entendue jusqu'à présent, et qui voulait trouver à toute action une origine dans la conscience, lui attribuer une intention, un projet, donc rendre l'homme complètement responsable et transformer l'existence humaine en existence d'emblée coupable – bref, une psychologie qui imaginait l'homme « libre ». « Toute la doctrine de la volonté, cette falsification la plus néfaste de la psychologie jusqu'à présent, a été principalement inventée en vue de la punition¹³. »

Ne nous étonnons pas que Nietzsche range ici la «volonté» parmi les fantômes qui hantent le monde intérieur, qu'on en fasse en spiritualiste une faculté de l'âme ou en matérialiste une fonction cérébrale qui lui correspondrait. Comment ne pas voir seulement un épiphénomène, et encore incertain, dans ce qui a jusqu'ici désigné pour nous la libre initiative du sujet? Le lecteur de Nietzsche a une propension inévitable à comprendre la volonté de puissance d'abord comme une spécification d'une volonté en général, ou tout au moins d'un vouloir-vivre ; cette dernière expression, « vouloir-vivre », a ceci de séduisant qu'elle semble autoriser toutes sortes d'interprétations aussi bien scientifiques, métaphysiques que même mystiques, le terme *vie* ayant d'ailleurs acquis une polysémie infinie au XIX^e siècle. Au contraire des vitalismes les plus vulgarisés, Nietzsche réduit le vouloir-vivre à une forme dégradée de la volonté de puissance ; telle est la conséquence du double rejet du darwinisme d'une part et de la psychologie spiritualiste d'autre part.

Où se trouve vie se trouve aussi vouloir, cependant non vouloir-vivre (*Wille zum leben*) – comme je l'enseigne – mais volonté de puissance (*Wille zur Macht*). Il a pour le vivant bien des choses évaluées plus haut que la vie même, pourtant ce qui s'exprime dans cette évaluation même, c'est la volonté de puissance¹⁴.

Il n'y a pas de pire contresens que celui de voir dans les « valeurs » nietzschéennes une exaltation du vouloir-vivre surtout en lui donnant ensuite une quelconque signification politique.

Au début du XIX^e siècle, avec Maine de Biran dans le prolongement de l'analyse condillacienne, avec Schopenhauer à la suite de la critique kantienne, l'expérience interne du vouloir se situe à la jonction de la libre initiative de la conscience et du dynamisme propre au corps :

Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire entre un acte de vouloir et son effort, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe ou son mode essentiel de manifestation¹⁵.

Par cette simple remarque se trouve mise en question la dualité dite communément « cartésienne » de l'âme et du corps, vivement récusée par Schopenhauer au profit de la nouvelle dualité de la volonté et de l'intellect. L'effacement du problème de l'union de l'âme et du corps, qu'aucune philosophie idéaliste ou matérialiste n'a pu résoudre définitivement, laisse apparaître une nouvelle appréhension du corps, distincte de sa conception comme objet de connaissance. Chez Schopenhauer, l'expérience interne de la volonté devient ainsi connaissance *immédiate* (donc non objective) de ce corps qui sera appelé plus tard – maladroitement – « corps sujet » ou « corps propre ». Mais Nietzsche ne s'encombre pas des difficultés d'un dualisme désormais dépourvu de signification.

Je suis corps et âme – ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne pourrait-on pas parler comme des enfants?

Mais l'homme éveillé, celui qui sait, dit : Je suis corps de part en part et rien d'autre; et âme est seulement un mot pour quelque chose qui appartient au corps.

Le corps est une grande raison, une multitude avec un *unique* sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger.

Instrument de ton corps est aussi cette petite raison, mon frère, que tu appelles ton « esprit », un petit instrument, et un jouet de ta grande raison.

« Moi » dis-tu, et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand – auquel tu ne veux pas croire – c'est ton corps et sa grande raison : elle ne dit pas moi, mais elle se comporte en moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que l'esprit connaît, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te persuader qu'ils sont la fin de toutes choses; telle est leur prétention.

Instruments et jouets sont les sens et l'esprit; derrière eux, se tient encore le soi. Le soi est aussi en quête avec les yeux des sens, il est à l'écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours à l'écoute, toujours en quête, le soi confronte, conquiert, détruit. Il domine et est aussi le dominateur du moi.

Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un souverain puissant, un sage inconnu, – il s'appelle le soi. Il habite ton corps, il est ton corps¹⁶.

De nombreux aphorismes, de toute époque, dénoncent les illusions de la conscience, ou plutôt d'une psychologie de la conscience; car toute conscience n'est pas « réactive », comme on l'a dit trop vite¹⁷, et ici c'est l'homme éveillé, pleinement conscient, qui reconnaît la souveraineté du corps. Que la plupart des comportements humains, même les mieux adaptés (« la grande raison »), puissent se dérouler entièrement sans qu'intervienne la conscience, cela avait été remarqué bien avant Nietzsche. Le mouvement de la machine n'est guère affecté par la lampe qui l'éclaire : le psychologue français Théodule Ribot, par ailleurs lecteur de Schopenhauer, usait pour désigner le rôle de la conscience du joli mot *épiphénomène*¹⁸ : « La conscience est surajoutée », disait-il en 1885, et Nietzsche a pu lire dans un livre qu'il connaissait :

Ce qui émerge à la conscience est peu de chose auprès de ce qui reste enseveli, quoique agissant. La personnalité consciente n'est jamais qu'une faible part de la personnalité physique¹⁹.

N'insistons pas sur une critique du moi conscient qui était alors fort répandue. Il en est de même du rapprochement avec Freud afin de les réunir comme « philosophes du soupçon » (expression qui fut un temps à la mode, et l'on ajoutait Marx pour faire bonne mesure !) ; le rapprochement est facile et d'ailleurs très partiel. Rien dans ce que nous venons de citer n'annonce l'inconscient freudien qui a la double caractéristique d'être « psychique » et de résulter d'un processus de « refoulement » ; au surplus, on ne saurait identifier volonté de puissance et *libido*. Résignons-nous : il n'y a guère d'intérêt à ranger Nietzsche dans le groupe (d'ailleurs fort nombreux!) des « précurseurs de l'inconscient » – ou bien il faudrait demander de quel inconscient et répondre inévitablement par la volonté de puissance.

Cette notion de volonté de puissance est fort loin de se limiter au domaine de la vie humaine morale et sociale. Le monde entier, de part en part, est volonté de puissance; et il ne s'agit pas là d'une amplification accessoire. L'oublier est sans doute méconnaître le concept le plus important peut-être de toute la pensée de Nietzsche, mais c'est aussi fausser le système des évaluations qui en découle. Nous savons que la notion de volonté avait une origine psychologique dès avant l'extension extraordinaire que lui a donnée Schopenhauer ; mais si le monde n'est plus considéré métaphysiquement comme volonté, à quel titre peut-il être dit volonté de puissance? Ici se pose la question du *vitalisme* de Nietzsche. Il faut reconnaître qu'il fait un usage très étendu, sans beaucoup de rigueur semble-t-il, du terme *vie* ; mais dire que le monde est volonté de puissance n'est pas dire que le monde est *vivant*, ce n'est pas en faire un organisme, et la distinction de l'organique et de l'inorganique n'est pas abolie. Autrement dit, reconnaître la volonté de puissance dans les forces physiques ou chimiques, ce n'est pas leur conférer on ne sait quel complément de vie ou d'âme. C'est leur restituer le poids de réalité que leur ont dénié les interprétations réductrices des philosophies idéalistes ou les sciences mécanistes.

Une fois posé que rien d'autre ne nous est « donné » comme réel que notre monde de désirs et de passions, que nous ne pouvons ni accéder ni descendre à aucune autre « réalité » que celle de nos pulsions – car penser n'est que mettre en relation réciproque ces pulsions –, n'est-il pas permis de rechercher et de se demander si cette donnée n'est pas suffisante pour comprendre aussi par analogie le monde supposé mécanique (ou « matériel ») ? Je ne veux pas dire le comprendre comme une illusion, une « apparence », une « représentation » au sens de Berkeley ou de Schopenhauer, mais lui donner un même ordre de réalité que nos affects; tout

s'y trouve encore inclus dans une puissante unité, tout ce qu'ensuite le processus organique ramifie et configure, comme une sorte de vie pulsionnelle où l'ensemble des fonctions organiques, autorégulation, assimilation, nutrition, élimination, métabolisme, sont mutuellement liées en une synthèse, – comme une *forme anticipée* de vie.

[...] La volonté ne peut bien sûr agir que sur une volonté – et non sur une matière (les « nerfs » par exemple); en bref, nous devons avancer l'hypothèse que partout où nous reconnaissons des « effets », une volonté agit sur une volonté – et que tout ce qui se produit mécaniquement, dans la mesure où une force y est active, est une force de la volonté, un effet de la volonté –. Enfin, une fois posé que cela suffit à expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme la ramification et le développement d'une unique forme fondamentale de la volonté – c'est-à-dire d'une volonté de puissance selon *ma* thèse; – une fois posé que l'on puisse réduire toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance, et trouver aussi avec elle la solution du problème de la génération et de la nutrition (ce qui est un unique problème), alors on aurait obtenu le droit de déterminer *toute* force agissant comme *volonté de puissance*. Le monde considéré de l'intérieur, le monde déterminé, désigné par son « caractère intelligible » serait alors « volonté de puissance » et rien d'autre²⁰.

Il est de bonne méthode aussi bien philosophique que scientifique de ne pas multiplier les principes d'explication et de retenir l'hypothèse la plus simple et la plus compréhensive : ce que Nietzsche appelle la « morale » de la méthode. Or la volonté de puissance permet d'interpréter comme un seul problème celui de la vie caractérisée en tout être vivant par la croissance dans l'individu et la reproduction dans l'espèce. Dans la diversité des « forces vitales » (selon l'expression encore courante au XIX^e siècle) se retrouve à chaque fois la volonté de puissance avec la multiplicité de ses ramifications (*Verzweigung*) et de ses configurations (*Ausgestaltung*). Comme principe d'explication de l'ensemble de la vie pulsionnelle (qui elle-même n'a jamais cessé d'être multiple), elle est considérée comme « l'unique forme fondamentale de la volonté » parce qu'elle seule rend compte de tout ce qui peut être dit volonté et en est dérivé. Mais si toute force, dans un organisme, est en son fond volonté de puissance, qu'en est-il des forces du monde qualifié, de façon négative, d'inorganique, celui de la matière dite inanimée? Le même principe d'économie, la même « morale » conduit à retrouver dans les forces physico-chimiques rien d'autre que la volonté de puissance dans sa multiplicité. Sans doute les forces physico-chimiques ne sont-elles pas diversifiées comme l'est la volonté de puissance dans toutes les formes d'organismes, toutes les ramifications du tableau des espèces, ainsi que dans toutes les fonctions propres à chaque organisme que Nietzsche énumère complaisamment. L'unité « puissante » du monde matériel renvoie ici à la multiplicité essentielle de la volonté de puissance dans un tout héraclitéen ; le terme *synthèse* utilisé dans ce texte est ambigu et ne doit suggérer aucune dialectique ni aucun principe unificateur, ni aucune finalité; c'est le déploiement même de la volonté de puissance dans sa diversification qui assure le passage de l'inorganique à l'organique.

La difficulté vient d'une présentation de l'inorganique comme une anticipation de l'organique, comme si la vie était déjà là, en germe, dans le jeu mécanique des forces. Tel serait un vitalisme pour qui toute réalité se référerait à la « vie » comme principe ultime d'essence et d'existence. Mais Nietzsche n'a pas donné cette signification à la volonté de puissance : c'est elle qui permet d'élucider le problème de la vie et non l'inverse. La « vie » n'est pas introduite subrepticement sous la notion de volonté de puissance : elle n'apparaît qu'à un certain niveau de complexité, quand il n'y a plus seulement équilibre, organisation de forces toujours différentes, mais *organismes*, formes d'êtres vivants individualisés. Or ce phénomène est toujours dérivé, relativement rare et ne peut être transposé au tout de la nature. Nietzsche dit explicitement que le monde n'est pas un organisme, mais qu'il est un *chaos* (à défaut de faire intervenir un dessein divin, une monadologie). Il en donnera une magnifique description, marquée par le thème de l'éternel retour et qui semble empruntée à quelque présocratique.

Ce monde : une immensité de force, sans commencement, sans fin, une masse de force compacte comme l'airain, qui ne devient ni plus grande, ni plus petite, qui ne s'épuise pas, mais se transforme, un tout d'une grandeur invariable, une économie sans dépense ni perte, mais sans acquis ni accroissement, cerné du « néant » comme limite sans rien qui se dissipe ou disparaisse, sans rien d'infiniment étendu; force déterminée incluse dans un espace déterminé, non dans un espace qui serait en quelque façon « vide », mais force qui est partout un jeu de forces à la fois unes et multiples, s'accumulant ci, diminuant là, un océan de forces déchaînées contre elles-mêmes et fluctuantes, éternellement en changement, éternellement en retrait, avec d'immenses années de retour, avec le flux et le reflux des formes, allant des plus simples aux plus complexes, allant des plus calmes, figées, froides aux plus ardentes, aux plus sauvages, aux plus contradictoires, puis revenant à la profusion, à la simplicité, du jeu des contrastes au désir d'harmonie, s'affirmant encore dans cette identité des parcours et des années, se consacrant lui-même comme ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude [...] Ce monde est celui de la volonté de puissance et rien d'autre.²¹

Pourtant Nietzsche n'hésite pas à identifier le monde comme volonté de puissance avec le monde « intelligible » de la tradition métaphysique de Platon à Kant²². Bien entendu il n'y a pas deux mondes; c'est le même monde que le mécanisme scientifique entreprend d'expliquer et que la volonté de puissance permet d'interpréter à tous les niveaux. Devenue interprétation, l'intelligibilité n'exige plus la position d'aucun arrière-monde mais elle est déchiffrement de l'unique réalité immédiatement donnée, celle des désirs et des passions, élargie au corps de l'expérience interne et enfin au monde lui-même en son entier, en quelque sorte « vu » de l'intérieur. Telle était déjà la réalité que Schopenhauer dénommait « volonté » et dans laquelle il reconnaissait la chose en soi ou du moins son approximation.

Nous sommes nous-mêmes la chose en soi ; en conséquence si nous ne pouvons pas du dehors pénétrer jusqu'à l'être intime des choses, une route partant du dedans jusqu'à l'être propre et intime des choses nous reste ouverte, comparable à un chemin souterrain²³.

Si Nietzsche récuse tout dualisme métaphysique en introduisant la notion de volonté de puissance, du moins maintient-il l'opposition d'une explication en surface des choses par le « mécanisme » scientifique, et d'une compréhension profonde du monde, par l'hypothèse généralisée de la volonté de puissance, dont relève aussi bien toute autre vue philosophique ou scientifique. Ce que nous retrouvons dans la pensée de Nietzsche est bien d'une certaine façon la « pensée unique » de Schopenhauer : le monde en tant que volonté (approfondie en volonté de puissance) et en tant que représentation (soumise aux catégories de l'objectivité scientifique). En définitive, et quoi qu'on ait dit, la référence à Schopenhauer est restée aussi fondamentale en 1886 qu'elle l'avait été en 1872 : le débat «sur les cimes» entre les deux penseurs n'a jamais cessé.

¹ Voir *La Généalogie de la morale*, III, 6.

² *Fragments posthumes*, 11 [111], t. XIII, p. 246 (novembre 1887-mars 1888).

³ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1^{re} partie, III, § 85. Rappelons que dans l'*Émile* (livre I), Rousseau avait écrit du petit de l'homme : « Avant de savoir parler, il commande ».

⁴ *Fragments posthumes*, 7 [95], t. IX (printemps-été 1883).

⁵ Wilhem Roux (1850-1924), physiologiste allemand, auteur de *La Lutte des parties dans l'organisme* (1881). Sur la lecture de Roux par Nietzsche, voir W. Muller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance* (trad. fse 1998).

⁶ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, « La perception du changement », PUF. (1911).

⁷ *Le Crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 5.

⁸ *Ibid.*, «Les quatre grandes erreurs », § 4.

⁹ *Le Crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 1. *Idiosyncrasie* désigne un ensemble de dispositions propres à un individu. Le terme est d'origine médicale. *Sub specie aeternitatis* (sous l'aspect de l'éternité) est une formule de Spinoza.

¹⁰ *Ibid.*, § 4.

¹¹ *Ibid.*, «Les quatre grandes erreurs », § 3.

¹² Maine de Biran, *Journal*, octobre 1825.

¹³ *Fragments posthumes*, 15 [30], t. XIV (printemps 1888). Notons que la phénoménologie sartrienne semble être un aboutissement de ce qui est pour Nietzsche la « vieille » psychologie des philosophes.

¹⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, «De la maîtrise de soi ».

¹⁵ Maine de Biran, *Anthropologie*.

¹⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, «Des contempteurs du corps ».

¹⁷ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 47.

¹⁸ Théodule Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, 2^e édition Alcan, 6.

[19](#) *Ibid.*, p. 165. Il n'y a évidemment pas là une source de *Ainsi parlait Zarathoustra* qui est antérieur.

[20](#) *Par-delà le bien et le mal*, II, § 36.

[21](#) *Fragments posthumes*, (juin-juillet 1885), XI, 38 [12], p343.

[22](#) La fameuse dissertation de 1770 de Kant s'intitule «De la forme des principes du monde sensible et du monde intelligible. »

[23](#) Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, chap. XVIII des Suppléments.

Chapitre 9

Immoralisme et généalogie

Dans ses œuvres et sa correspondance, Nietzsche a décrit les conflits de la vie morale en des termes qui nous paraissent souvent excessifs, peut-être parce que lui-même était aux prises avec une conscience particulièrement exigeante. Qu'il ait prétendu être le premier à seulement soupçonner combien les valeurs morales entravaient et déformaient la recherche en psychologie peut surprendre pour peu que l'on se souvienne de la longue tradition des « moralistes » français depuis Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, jusques et y compris Stendhal, tous auteurs que Nietzsche connaît et admire. Comment oublier que les *Maximes* de La Rochefoucauld ont pour épigraphe : « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés », avec pour première maxime :

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et les femmes chastes¹.

Nietzsche n'ignorait certainement pas l'admirable fragment sur l'*amour-propre* qui ouvrait la première édition de 1665 :

On ne peut sonder la profondeur ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours. Là il y est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, il y élève sans le savoir un grand nombre d'affections et de haines ; il en forme de si monstrueuses que lorsqu'il les a mises à jour, il les méconnaît ou ne peut se résoudre à les avouer...

Le fragment s'achève sur une métaphore maritime d'ailleurs fréquente chez Nietzsche :

La mer en est une image sensible et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements.

La radicalité de La Rochefoucauld ne paraît pas moindre que celle de Nietzsche quand il s'agit de dénoncer les connivences des passions bonnes et mauvaises, si l'on tient compte que les expressions atténuées « souvent », « le plus souvent » n'ont été introduites que pour parer aux accusations de jansénisme. Mais précisément la critique, si aiguë soit-elle, des vertus du stoïcisme chrétien reste interne au système de référence des valeurs morales chrétiennes et tend à en renforcer la cohérence. Risquons une formule : la Rochefoucauld est foncièrement moraliste et Nietzsche foncièrement immoraliste. Le pessimisme de La Rochefoucauld est un pessimisme chrétien, trop chrétien, comme encore celui de Schopenhauer, qui était aussi grand lecteur de ces auteurs. Même une psychophysiologie moderne qui se veut et se croit scientifique, froidement objective, reste tout autant entravée par le dualisme traditionnel, quand elle passe sous silence la vieille notion d'âme. Ce que demande la rénovation de la psychologie est la pleine acceptation d'un *immoralisme*, d'en prendre le risque quelle que soit la répugnance de la conscience.

La psychologie dans son ensemble est restée jusqu'à présent suspendue à des préjugés et à des craintes d'ordre moral : elle ne s'est pas aventurée dans les profondeurs. La considérer comme je le fais, comme morphologie et *théorie du développement de la volonté de puissance*, – personne encore jusqu'ici n'a même été effleuré par cette pensée; autant du moins qu'il est permis de reconnaître dans ce qui a été écrit jusqu'ici un symptôme de ce qui jusqu'ici a été passé sous silence. La violence des préjugés moraux a pénétré profondément dans le monde le plus intellectuel, le plus froid apparemment et le plus dépourvu de présupposition, en provoquant, cela va de soi, toutes sortes de dégâts, d'empêchements, d'aveuglements, de déviations. Une authentique psychophysiologie doit combattre des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur, elle a le « cœur » contre elle; déjà une doctrine du conditionnement réciproque des pulsions « bonnes » et « mauvaises » apparaît comme une subtile immoralité et apporte dégoût et désarroi dans une conscience même solide et courageuse, – plus encore une doctrine qui fait dériver toutes les pulsions bonnes des mauvaises. Mais celui qui tient les affects de haine, d'envie, de cupidité, de tyrannie pour des affects exigés par la vie, qui appartiennent nécessairement, fondamentalement, essentiellement à l'équilibre d'ensemble de la vie, qui doivent nécessairement être exaltés quand la vie est exaltée, – celui-là souffre d'une direction donnée à son jugement comme d'une nausée due au mal de mer. Et pourtant cette hypothèse n'est pas et de loin la plus étrange, la plus éprouvante, dans ce monstrueux empire, presque encore inabordable, de connaissances redoutables, – et il y a en fait cent bonnes raisons pour en rester éloigné, – si on le *peut*! Dans le cas contraire, si l'on a été détourné de sa route avec son bateau, eh bien! soit! maintenant serrons les dents! ouvrons l'œil! tenons ferme la barre! – nous cinglons tout droit hors de la morale, nous repoussons, nous mettons en pièces peut-être ce qui nous restait de moralité en faisant route à l'aventure, – mais pour nous qu'importe! Jamais encore à des voyageurs téméraires, à des aventuriers, ne s'est ouverte une vue sur un monde *plus profond*; et la psychologie qui « offre un sacrifice » de cette sorte – *ce n'est pas*, bien au contraire le *sacrificio dell'intelletto* – pourra du moins réclamer en échange que la psychologie soit à nouveau reconnue comme reine des sciences, que toutes les autres sciences sont là pour préparer et servir. Car désormais la psychologie est à nouveau le chemin qui introduit aux problèmes fondamentaux².

Nous avons cité tout entier cet aphorisme si caractéristique du style et la démarche de pensée de Nietzsche. Il reprend la très vieille image de l'océan encore

inexploré de la connaissance, de l'angoisse et de la hardiesse des explorateurs qui s'y risquent. On pourrait penser aux *conquistadores* de la Renaissance, quittant la chrétienté à la recherche d'un nouveau monde; mais aussi, symboliquement, au très beau frontispice du *Novum Organum* de Francis Bacon : aux limites du monde alors connu, au-delà des colonnes d'Hercule, quelques caravelles se lancent sur une mer houleuse à la rencontre de terres encore ignorées. Cette image usée, qui a servi en tous sens, Nietzsche parvient à la renouveler, à nous imposer l'absolue priorité de sa navigation au-delà des colonnes d'Hercule de la morale, sur une mer qui n'est plus celle de l'amour-propre, mais de la volonté de puissance en perpétuel devenir. Cet empire, empli de figures repoussantes pour toute connaissance morale, de la haine, de l'envie, de l'avidité (aussi effrayantes que le cortège du Dionysos barbare), est celui de la psychologie précisément définie comme *morphologie et évolution de la volonté de puissance*, et qui, délivrée des obstacles que lui opposaient les préjugés moraux, devenue une « authentique » psychophysiologie, retrouve le rang privilégié qui était le sien, du moins en principe, tant dans les positivismes que dans les spiritualismes. La philosophie de Taine que connaissait Nietzsche repose tout entière sur la psychophysiologie de son livre *De l'intelligence*. Auguste Comte, après une réfutation célèbre de la psychologie du spiritualisme éclectique, ajoute enfin aux six sciences fondamentales une septième science de l'individu humain, qu'il dénomme significativement « morale. » Il faudrait démêler ici l'extraordinaire complexité des expressions qui entourent une psychologie qui se veut radicalement nouvelle : le titre de reine des sciences qui lui est attribué était traditionnellement celui de la philosophie; les sciences sont ses servantes comme la philosophie médiévale se voulait la servante de la théologie; mais elle n'implique aucun « sacrifice » de l'intelligence à la foi, aucun abaissement pascalien de la raison devant le « cœur ». Quelle que soit la lucidité terrible d'un La Rochefoucauld ou d'un Pascal, elle restait tributaire des valeurs morales et religieuses, et Nietzsche évoque « la foi de Pascal qui ressemble de façon terrifiante à un continuel suicide de la raison³. » Il convient de noter la protestation de Nietzsche avant de taxer, comme souvent, sa pensée d'irrationalisme !

Comment d'ailleurs ne pas l'approuver quand il relève la richesse de l'analyse littéraire, celle que l'on trouve chez les grands romanciers du XIX^e siècle, surtout Stendhal dont il ne cesse de faire l'éloge dès qu'il l'a découvert, et par la suite Dostoïevski à partir de 1887 – en face de la pauvreté des généralités de la psychologie des philosophes et des savants : «Le sentiment moral est maintenant en Europe aussi subtil, évolué, multiple, excitable, raffiné que la “science de la morale” qui lui correspond est encore jeune, novice, lourde, grossière, – une opposition remarquable qui parfois devient évidente dans la personne d'un

moraliste et qui s'incarne en lui⁴. »

Au XX^e siècle encore, il semble qu'il a fallu attendre l'exploration des processus profonds inconscients, avec Freud en particulier, pour que le « psychologue » puisse approcher le poète, le romancier, le dramaturge dans l'expression des nuances de la vie affective. Freud lui-même a compté Nietzsche parmi ses précurseurs⁵. L'un et l'autre soulignent la dépendance du moi à des « mécanismes inconscients », mais Nietzsche ne saurait parler comme Freud d'un « inconscient psychique » sans retomber dans un dualisme déjà aboli par Schopenhauer. Il invoque donc directement la « grande raison » du corps interprétée par la volonté de puissance, interprétation guidée ou confirmée, pense-t-il, par les résultats de la physiologie de laboratoire.

Reconnaissons que l'articulation de l'intériorité de l'interprétation et de l'extériorité de l'objectivité scientifique n'est pas plus explicite chez l'un que chez l'autre. L'idéalisme schopenhauerien concevait plus clairement dans son principe la rencontre d'une recherche métaphysique (la volonté, intériorité de tout corps) et d'une recherche scientifique (objectivité phénoménale). Il n'y a pas vraiment chez Nietzsche de théorie du refoulement constitutif d'un inconscient psychique ; le terme *résistance* (*Widerstand*) n'a pas dans notre texte la pleine signification que lui donnera Freud. Cependant l'un et l'autre se heurteront à une même opposition de préjugés moraux et religieux, à un même refus d'admettre, même par hypothèse, que l'amour le plus sublime puisse dériver de la plus basse sexualité. La lecture des écrits de Freud a donné la nausée à de respectables lecteurs.

De nos jours encore la volonté de puissance, considérée « moralement » comme un mot d'ordre, soulève l'indignation des « humanistes » contre la pensée de Nietzsche puis de Freud. Ni l'un ni l'autre n'ont d'ailleurs tenté d'atténuer le scandale en adoptant une position de pseudo-neutralité scientifique. Un temps à la mode, des expressions comme « amoral », « amoralisme », qui prétendent à la neutralité en sortant des catégories morales, négligeaient du même coup d'en faire une critique rigoureuse. Alfred Fouillée avait contribué à leur succès en France avec *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, le terme *amoralisme* rassemblant tout refus du rigorisme de la morale impérative. Le « moralisme » kantien est un formalisme dont la force est justement d'exclure tout examen des « valeurs » : la « raison pratique » ne détermine pas de valeurs à réaliser, mais l'universalité d'une loi morale, et la rectitude d'une intention. Passant plus particulièrement à l'étude de Nietzsche, Fouillée publiera un *Nietzsche et l'immoralisme* : le changement de terme est significatif. Une critique radicale des valeurs suppose un parti pris d'immoralisme qui est, par sa provocation même, la vérité de la morale.

Me comprendra-t-on ?... La morale qui se surmonte elle-même en vérité, le moraliste qui se surmonte lui-même en son contraire – en *moi* ; voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra⁶.

L'immoralisme est une condition du repérage et de la mise en pièces des préjugés qui entravent la recherche psychologique authentique. Il ne s'agissait donc pas chez Nietzsche d'un choix arbitraire de nouvelles valeurs par un esprit déjà malade, comme a d'abord voulu le croire un XIX^e siècle finissant, alors que l'idéologie douceâtre du progrès cachait encore les atrocités à venir du siècle suivant. Comme La Rochefoucauld l'avait entraperçu : « Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires⁷. » Il n'y a de critique des valeurs morales que dans leur « histoire », dans leur genèse, en remontant à leur provenance.

Nietzsche écrit plus d'une fois « histoire » de la morale, mais le titre devenu célèbre, *La Généalogie de la morale*, a désormais introduit en philosophie la notion de généalogie. Tentons de préciser de quelle sorte de recherches historiques il s'agit. Michel Foucault a fait justement remarquer que l'origine ici n'est pas le commencement; que serait d'ailleurs le « début » d'une volonté de puissance? Au sens resté courant, la généalogie prouve la légitimité des prétentions à un héritage, à un nom. Il s'agit donc d'établir la continuité d'une famille, d'une « race » (au sens ancien du mot) à travers les générations jusqu'à retrouver l'origine d'un bien, d'un titre. Il est d'ailleurs notable que la *généalogie* importe d'abord aux familles aristocratiques pour vérification de la possession d'un fief, d'un blason distinctif, de quartiers de noblesse. Au sens premier, la généalogie donne raison des différences de filiation à partir d'une souche. Elle rend à nouveau présent ce qui était oublié, donne force à un droit originaire que l'histoire avait laissé tomber en désuétude. L'origine ici est fondement, comme le sont les généalogies divines, à l'exemple de la fameuse *Théogonie* d'Hésiode, si commentée au XVIII^e siècle. Par analogie, le terme *généalogie* est utilisé dès la fin du XVIII^e siècle en linguistique historique, dans des recherches de classements des langues par familles, par « branches » ; restituer l'origine d'un mot, d'un dialecte est faire apparaître des significations, des rapprochements nouveaux, et ainsi la généalogie dit plus que l'histoire. En établissant l'édition critique d'un texte ancien, le philologue redonne vie, sens et valeur. Nous avons vu Nietzsche comparer la philosophie présocratique à un temple dont une fouille archéologique dégagerait enfin le sol.

Nietzsche inclut volontiers dans son analyse généalogique un « état préhistorique » hypothétique qu'il décrit pourtant avec assurance. Il ne s'agit pas des recherches de préhistoire qui commencèrent seulement à la fin du XIX^e siècle à la suite de Boucher de Perthes et qui comprenaient l'étude minutieuse des sites géologiques et

des traces d'activité humaine qui y subsistaient (habitat, ossements, silex...). Nietzsche ne semble pas s'être intéressé à une telle science préhistorique encore balbutiante. Forme-t-il alors, à la suite des philosophes du XVIII^e siècle et en particulier de Rousseau, la fiction d'un *état de nature*, «un état qui n'existe pas, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont pourtant il est nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent⁸ » ? Déterminée négativement pour rendre compte de la corruption de l'homme par l'homme, l'hypothèse de l'état de nature prend le parti de la «bonté primitive », elle exclut donc dès le principe une généalogie de la morale. La réplique de Nietzsche est que « la malédiction, ce n'est pas que l'homme soit corrompu, mais qu'il ait été amolli et moralisé⁹. » En définitive, l'état de nature n'est pas l'origine retrouvée, mais le présupposé *métaphysique* qui cache l'origine et la rend indéchiffrable.

Nietzsche accorde, avec insistance, aux temps dits préhistoriques de « nombreux millénaires » qui alors ne leur étaient pas communément attribués. Les fruits murs sont des fruits tardifs : l'image sera chez lui fréquente. La préhistoire n'est que la longue histoire du passage de l'animal à l'homme, celle qui donne une solution « historique » au problème de l'homme : « Élever un animal *qui puisse faire des promesses*, n'est-ce pas justement cette mission paradoxale que la nature s'est fixée envers l'homme? N'est-ce pas proprement le problème de l'homme¹⁰? »

Mais faudrait-il en conclure, avec Gilles Deleuze, que « préhistorique signifie générique¹¹ » ? Ce serait retrouver une nature humaine ou du moins l'équivalent d'un état de nature. Le problème de l'homme est qu'il ne peut pas être considéré comme une espèce, un genre dans une classification géologique, mais comme un non-animal (*Untier*), un animal « paradoxal » au regard de la nature. L'animal capable de promettre est l'animal capable de penser l'avenir, de vouloir l'avenir, son avenir, donc d'abord de sortir de la préhistoire. Comment Nietzsche peut-il parler d'une mission que la nature se serait assignée à elle-même? Négativement d'abord, pour écarter l'intervention des desseins d'un divin créateur hors du monde. Mais l'homme non plus n'est pas caractérisé par une conscience d'emblée responsable d'elle-même, une liberté au-delà de toute nature. Il ne faut donc pas s'y tromper, quand Nietzsche évoque «le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail *préhistorique*¹². » Ce travail, que Nietzsche se représente comme d'une cruauté terrible, il est possible d'en faire l'hypothèse rétrospectivement, à partir de ce que nous savons de l'homme historique. Or « pour détecter la solution généalogique au problème de l'homme, ce qui manque à la plupart des historiens est un “instinct historique”, une “seconde vue” justement indispensable ici¹³ »... pour peu que l'on sache reconnaître « le passé le plus lointain, le plus profond, le plus cruel, qui vient

sur nous et qui émane de nous¹⁴. »

L'opposition devenue classique des temps historiques et des temps mythiques n'a donc qu'une signification très relative à la diversité des documents et des témoignages. Sur ce point au moins, Nietzsche suit Bachofen, le savant historien qu'il avait fréquenté dès son arrivée à Bâle, célèbre depuis la publication de son *Droit maternel* très controversé. C'est là qu'il avait pu lire :

Dès que nous touchons à l'histoire, il faut présupposer les modes d'être d'une époque antérieure : nulle part il n'existe de purs commencements, mais toujours des continuations. Nulle part une cause pure, mais toujours des conséquences [...]. Le savoir ne se hausse à la compréhension que s'il parvient à englober le commencement et la fin. Or le commencement de tout développement est le mythe¹⁵.

L'auteur de *La Naissance de la tragédie* sait que c'est au mythe qu'il faut demander d'abord le dévoilement des origines. Encore faut-il que la « seconde vue » du philosophe lui permette de retrouver le sens du mythe qui s'affirme ou se nie en lui. Au problème de l'homme la réponse n'est pas seulement une histoire mais une généalogie qui prendra comme clé d'interprétation la volonté de puissance. En tout être humain s'affirme pour la volonté de puissance la double possibilité de surmonter ou de dépérir. Une note finale à la première dissertation de *La Généalogie de la morale* rappelle qu'une compréhension généalogique de l'humain n'est possible qu'en associant à la recherche historique proprement dite l'enquête biologique et les résultats de la physiologie.

« Quelles indications fournit la science du langage, en particulier la recherche étymologique sur l'évolution des concepts moraux ? » – D'autre part, il est à coup sûr aussi nécessaire d'obtenir la participation des physiologistes et de médecins à l'étude des problèmes posés par la valeur des appréciations faites jusqu'à maintenant [...]. La question de savoir ce que vaut telle ou telle valeur ou « morale » demande à être posée sous les perspectives les plus diverses [...]. Toutes les sciences ont désormais à préparer la mission à venir des philosophes, étant entendu que cette mission du philosophe est de résoudre le problème de la valeur et déterminer la hiérarchie des valeurs¹⁶.

On ne pourra donc pas identifier le philosophe, du moins le philosophe de l'avenir, avec le psychologue, même au sens nouveau d'une psychologie comprise comme théorie de l'évolution de la volonté de puissance. Mais s'il n'est pas encore le législateur qu'il est appelé à être, du moins doit-il rassembler, coordonner autour d'une critique généalogique toutes les sciences qui jusqu'alors s'ignoraient ou s'opposaient. Comme la critique kantienne avait renvoyé dos à dos les critiques spiritualistes et matérialistes, la critique généalogique arbitre entre les prétentions rivales de la psychologie philosophique et de la physiologie et les réconcilie dans l'affirmation de la volonté de puissance.

¹ La Rochefoucauld, *Maximes*, édition définitive de 1678.

² *Par-delà le bien et le mal*, I, § 23.

³ *Ibid.*, § 46.

⁴ *Ibid.*, § 186.

⁵ S. Freud présenté par lui-même, édition Gallimard, p. 100.

[6](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 4.

[7](#) Maxime II de la 1^{re} édition.

[8](#) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, préface.

[9](#) *Fragments posthumes*, 9 [146], t. XIII, p. 82.

[10](#) *La Généalogie de la morale*, II, § 1.

[11](#) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 153.

[12](#) *La Généalogie de la morale*, II, § 2. Notons que « travail » pourrait avoir ici la signification étymologique qu'il a en français : supplice réservé aux esclaves.

[13](#) *Ibid.*, § 4.

[14](#) *Ibid.*, § 3. Nous soulignons.

[15](#) Bachofen, *Le Droit maternel* (1865), Préambule, p. 12 de la traduction française, éd L'Âge d'homme.

[16](#) *La Généalogie de la morale*, note finale de la 1^{re} dissertation (1^{re} phrase soulignée par Nietzsche).

Chapitre 10

Le problème de la valeur

La philosophie de Nietzsche est souvent caractérisée comme « philosophie des valeurs », expression qui reste extrêmement floue du fait de l'extension considérable de la notion de *valeur* dans de nombreux domaines : une logique bivalente suppose deux valeurs qui sont alors le vrai et le faux; en mathématiques, une valeur particulière (numérique) est donnée à une variable; en finances, une valeur s'apprécie et se déprécie dans un système complexe d'échanges; la théorie économique distingue valeur d'usage et valeur d'échange et débat d'une théorie de « la » valeur distinguée du prix; en musique, en peinture, la notion de valeur prend une signification technique d'ailleurs sans rapport avec la valeur proprement esthétique d'une œuvre. Comment apporter quelque précision? Dans toute l'ampleur du champ d'utilisation du terme, la valeur implique une préférence, mais en précisant que la valeur consiste moins dans ce qui est « désiré » que dans ce qui est « désirable ». Le biologiste constate que dans tout être vivant, même le plus élémentaire comme l'amibe unicellulaire, la vie se manifeste par des comportements de « choix », de préférences dans un environnement. Toute vie peut être interprétée en termes de valeur et, dans un contexte nietzschéen, de volonté de puissance. Retenons au moins ceci : la généalogie de la morale concerne tout ce que nous appelons aujourd'hui « sciences humaines » (histoire, psychologie, ethnologie, sociologie, linguistique) ; mais elle n'est qu'un aspect d'une philosophie critique en général; appliquée à la pensée de Nietzsche, l'expression *philosophie des valeurs* signifie philosophie du monde comme volonté de puissance.

Au XIX^e siècle, et encore au XX^e, toute philosophie des valeurs se réfère au moins implicitement à la distinction kantienne de la raison théorique et de la raison pratique, relevant d'ailleurs l'une et l'autre de démarches critiques de sens opposé. Rappelons ici que « pratique » distingué de « technique » n'implique pas un savoir appliqué à une action, mais suppose un impératif qui commande directement à un désir, à une volonté agissante. La *Critique de la raison pure* s'achève par une formule célèbre : « Je devais nécessairement dépasser le *savoir* pour faire place à la *foi*¹. » Il y a primat de la raison pratique en ce qu'elle pose, avec valeur de vérité,

Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, bien au-delà de ce que la raison théorique pouvait en connaître. À partir de là, les distinctions du fait et de la valeur, de l'explication et de l'évaluation, ne cesseront pas d'être reprises, précisées, discutées, jusqu'au point de faire de la vérité elle-même une valeur; c'est un problème redoutable qui se posera à Nietzsche avec la *volonté de vérité*². Quant au rationalisme moral de Kant, fondé sur l'universalité formelle de la loi morale, Nietzsche le récuse d'emblée et en cela il suit la critique schopenhauerienne de la morale du devoir; cependant, Schopenhauer découvrait dans le « cœur » (sentiment de la pitié) le nouveau fondement d'une morale universelle. Car ni Rousseau, ni Kant, ni Schopenhauer ne prétendaient apporter de nouvelles valeurs; bien au contraire, ils entendaient retrouver, reformuler les appréciations de la conscience commune la plus simple et la plus immédiate, obscurcie par les ratiocinations des savants ou des hypocrites. Pour Rousseau, la relativité des mœurs selon les temps ou les lieux témoigne seulement de la multiplicité des formes de l'immoralité, face à « l'instinct divin », infaillible, de la conscience humaine. Disciple de Rousseau, Kant y insiste : à ceux qui lui reprochent de ne pas avoir vraiment apporté avec la raison pratique le fondement d'une morale *nouvelle*, il répond qu'une telle entreprise serait l'immoralité même. La démarche critique de Nietzsche opère sur ce point un renversement. Ce n'est plus à partir d'une position morale enfin conquise et solidement fondée qu'il est possible de dissiper les nuées confuses des fausses valeurs, c'est au contraire l'immoralisme implicite à l'hypothèse de la volonté de puissance qui éclaire la multiplicité des évaluations.

Si par philosophie des valeurs on entend la superposition au monde de la réalité empirique d'une hiérarchie objective de valeurs suffisamment consistantes, alors il faut dire que Nietzsche n'est pas un philosophe des valeurs. Ce qu'il appelle le *problème de la valeur* n'est pas celui de l'*objectivité* des valeurs, mais celui de la valeur de la morale elle-même, du redoublement de l'évaluation. Nietzsche est alors très conscient de son originalité :

Énonçons une *nouvelle exigence* : une *critique* des valeurs morales nous est indispensable et la *valeur de ces valeurs* doit être établie elle-même pour commencer, – et pour cela il est indispensable de connaître les conditions et les circonstances de leur naissance, de leur évolution, de leur recul (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartufferie, comme maladie, comme malentendu, mais aussi la morale comme cause, comme remède comme stimulant, comme obstacle, comme poison)³.

Si étonnant que cela puisse paraître, dans toute « science de la morale » jusqu'à présent ce qui a *manqué*, c'est le problème de la morale elle-même ; le soupçon qu'il y avait là quelque chose de problématique manquait. Ce que les philosophes appelaient le « fondement de la morale » et qu'ils se donnaient pour tâche, était seulement, à y bien regarder, une forme savante de la *foi* dans la morale dominante, un nouveau moyen de l'*exprimer*, donc un constat lui-même interne à une moralité déterminée, c'est-à-dire, en définitive, une sorte de dénégation qu'il était permis de concevoir cette morale comme problème – et en ce cas bien autre

chose qu'une mise à l'épreuve, un découpage, une vivisection de la foi en question ⁴.

Notons la violence des termes utilisés et qui ne peut être seulement rhétorique : situé nécessairement à l'intérieur d'une moralité déjà historiquement constituée, le généalogiste ne peut pas s'en arracher par une analyse qui resterait intellectuellement neutre. Le passage de la fondation respectueuse de la vie morale à sa mise en question radicale n'est possible que par pétition d'immoralisme. Insistons sur ce point plus qu'on ne le fait d'ordinaire : *La Généalogie de la morale* est essentiellement *critique*, elle n'est en rien *fondatrice*. Nietzsche avertit dès l'avant-propos de son livre qu'il n'entend pas écrire à nouveau une *Origine des sentiments moraux* comme l'avait fait en 1877 son ami Paul Rée dans un livre qui porte ce titre.

Selon une hypothèse, d'une manière pour le moins amusante, la brute darwinienne tend la main au plus moderne représentant, humble et délicat de la morale ; il « ne mord plus », il a une certaine expression d'indolence légère et bienveillante sur son visage, mêlée même d'un grain de pessimisme et de lassitude⁵.

Cette caricature d'un évolutionnisme moral issu de la psychologie empirique anglaise est bien sûr à l'opposé d'une critique généalogique.

Gilles Deleuze a ingénieusement comparé les trois dissertations de *La Généalogie de la morale* aux trois parties de la *Dialectique de la raison pure* de Kant. Pourquoi ne serait-ce pas plutôt la *Dialectique de la raison pratique*? C'est que la *Critique de la raison pratique* n'est en rien une critique au sens d'une mise à l'épreuve, une mise en doute, mais tout au contraire elle tend explicitement à assurer le fondement de la morale et à en préserver la pureté. Ce serait donc bien avec la *Dialectique de la raison pure* qu'il faudrait établir un parallèle. Dans la première dissertation, l'analyse de la constitution du *ressentiment* correspondrait à un paralogisme, celui de la force séparée de ce qu'elle peut :

Le sujet (ou pour parler le langage populaire, l'âme) est peut-être jusqu'à maintenant le meilleur article de foi sur la terre parce qu'il rend possible à la majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toute sorte, cette sublime tromperie de soi-même : exposer sa propre faiblesse comme une liberté et son choix d'être ceci ou cela comme un *mérite*⁶.

La seconde dissertation analyse la *mauvaise conscience* comme une antinomie, celle de la morale et de la vie, celle de la force retournée contre elle-même. «L'habileté, la cruauté, le plaisir de poursuivre, d'abaisser, de transformer, de

détruire, – tout cela se retournant contre des possesseurs de tels instincts, voilà l'origine de la mauvaise conscience⁷. » Quant à la troisième dissertation intitulée : «Quel est le sens de tout idéal ascétique?», elle pourrait bien sûr correspondre à la troisième section de la dialectique kantienne portant sur l'existence de l'Être suprême.

Une telle contradiction avec soi-même telle qu'elle semble se présenter chez l'ascète, « la vie contre la vie », mis à l'épreuve de la physiologie et non plus de la psychologie, est un simple non-sens. Cette contradiction ne peut être qu'*apparente* : elle n'est pas autre chose qu'une sorte courante d'expression, d'exposition, une formule, une approximation, un malentendu psychologique sur quelque chose dont la véritable nature, longtemps incomprise, n'a pas pu pendant longtemps être désignée *en elle-même* – un simple mot inséré dans une vieille lacune de la connaissance humaine⁸...

Sans doute Gilles Deleuze a-t-il trop systématisé, avec ce goût des fausses fenêtres que Schopenhauer reprochait déjà à Kant, car c'est bien le métaphysicien de la volonté qui dénonçait les faux-semblants dans la contradiction de la raison avec elle-même : il n'a jamais douté que dans les antinomies les antithèses soient vraies, et qu'elles soient seules vraies. N'oublions pas qu'*entre la critique kantienne et la critique nietzschéenne, il y a toujours Schopenhauer*, celui qui avait décelé dans la raison kantienne, qu'elle fût théorique ou pratique, les exigences des croyances judéo-chrétiennes en l'âme, en Dieu, dans la liberté. C'est lui qui est en cause directement tout au long de *La Généalogie de la morale*, avec déjà son analyse de l'illusion du bonheur, son fondement de la morale sur le sentiment de pitié, son ascétisme et son abnégation du vouloir. Kant n'est présent qu'indirectement, en tant que sa critique se limite à une critique conceptuelle qui construit des antinomies, en tant que son idéalisme manque nécessairement le passage de la « psychologie » à la physiologie. «La vie contre la vie » : il n'y a pas là de contradiction pour une critique généalogique qui n'est pas une dialectique, mais une interprétation de la volonté de puissance dans la multiplicité de sa morphologie et de son évolution. La philosophie héraclitéenne du devenir ne se laissait penser dialectiquement qu'à travers le prisme déformant du socratisme. Kant croyait établir une systématisation définitive, après lui absolument close⁹. En ce sens aussi, «le succès de Kant est un succès de théologien »¹⁰. Schopenhauer le pensait déjà...

Et surtout n'oublions pas, si nous voulons entreprendre une comparaison de Kant et de Nietzsche, que la généalogie est elle-même un long déchiffrement hiéroglyphique, un long travail d'interprétation et de réinterprétation, que Nietzsche lui-même identifie à une «ruminantion» – travail qui n'est lui-même possible qu'à partir des résultats instables non seulement de l'histoire et de la physiologie de son

temps, mais de sciences balbutiantes comme la linguistique, la psychologie sociale, l'ethnologie ou la préhistoire. Autant juger de la pertinence de la *Critique de la raison pratique* sur les allégations souvent dérisoires de l'*Anthropologie d'un point de vue empirique*! Combien de fois n'a-t-on pas reproché à Nietzsche «la superbe brute blonde rôdant en quête de proie ou de victoire¹¹ », sans même ajouter que le texte précisait qu'il n'y avait «aucun rapport de consanguinité avec les Allemands d'aujourd'hui » ? Nietzsche ne fait ici qu'utiliser la documentation alors à sa disposition : il se fie aux hypothèses anthropologiques alors communément admises par la communauté scientifique de son époque. La référence à l'*aryanisme* est plutôt rare dans son œuvre ; en France un Renan, ou un Taine, ont été beaucoup moins circonspects et leurs écrits ne font pourtant pas généralement scandale. À la fin du XIX^e siècle la confusion entre un *peuple*, une *langue* et une *race* était courante chez les meilleurs historiens. Quel intérêt y a-t-il à relever les étymologies fausses, ou estimées telles de nos jours, sur lesquelles Nietzsche s'appuie pour illustrer et confirmer la généalogie? La généalogie elle-même en tant que méthode critique n'a jamais été donnée comme science. Si objectifs, si « froids » que puissent d'abord paraître les matériaux mis en œuvre dans *La Généalogie de la morale*, le sous-titre les désigne comme «un écrit polémique ». Polémique contre quoi? *Ecce homo* ne laisse aucun doute : *contre le christianisme*. Et cela est vrai de tout le livre, y compris des considérations données pour hypothétiques sur la préhistoire.

La vérité de la *première* dissertation est la psychologie du christianisme ; la naissance du christianisme issu de l'esprit de ressentiment, et *non*, comme on le croit, de « l'esprit » – par essence un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs « *aristocratiques* ». La *deuxième* dissertation donne la psychologie de la *conscience morale*¹², laquelle *n'est pas*, comme on le croit, « la voix de Dieu dans l'homme » – elle est l'instinct de cruauté qui se retourne sur soi quand il ne peut plus se décharger en dehors de soi. La cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme un des plus anciens et des plus indispensables soubassements de la culture. La *troisième* dissertation donne réponse à la question : d'où provient la *puissance* monstrueuse de l'idéal ascétique, l'idéal du prêtre, qui est pourtant l'idéal *nuisible* par excellence, une volonté d'en finir, un idéal de *décadence*? Réponse : ce *n'est pas* parce que Dieu agit derrière le prêtre, comme on le croit, mais *faute de mieux* – parce qu'il est l'unique idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait aucun concurrent. « Car l'homme préfère encore vouloir le néant plutôt que *ne pas* vouloir. » Avant tout il manque un *contre-idéal* – *jusqu'à Zarathoustra* – On m'a compris. Trois préparations décisives à une psychologie de l'inversion de toutes les valeurs – Ce livre contient la première psychologie du prêtre¹³.

Concluons que la critique généalogique ne peut être mise sur le même plan que la critique kantienne. Kant préserve dans la dialectique la croyance en l'âme, en la liberté, en Dieu. Nietzsche prend d'emblée le parti de l'athéisme, de la nécessité, de l'immoralisme, et c'est de ce parti pris d'immoralisme que résulte la possibilité

même d'une généalogie. Kant entreprenait d'arbitrer entre des thèses et des antithèses qui appartenaient à la tradition philosophique, qu'il acceptait comme telles, et dont il n'a jamais cherché à révéler les soubassements jusqu'ici ignorés. Pourquoi Nietzsche a-t-il sous-titré *La Généalogie de la morale* : «écrit polémique» et non pas *critique*? Sans doute toute polémique peut s'exposer sous forme d'antinomie. Mais Kant jugeait la contradiction inévitable, interne à la raison humaine elle-même : elle était intemporelle, ininterprétable dans un devenir historique. Rien de tel chez Nietzsche : pour lui la question critique (celle de la *valeur des valeurs*) suppose un rapport à la provenance, qui s'élucide dans l'histoire de la volonté de puissance (c'est-à-dire une « psychologie »). Déjà Schopenhauer avait accusé Kant de confondre la raison, et singulièrement la raison pratique, avec une idole, plus particulièrement avec le cruel «Dieu des Juifs». L'apparence transcendantale que la critique kantienne jugeait aussi indépassable que la raison elle-même et la métaphysique qu'elle engendre était désormais située et datée dans l'histoire philosophique de l'Europe. Schopenhauer se targuait d'avoir poussé la critique kantienne jusque dans ses dernières conséquences, jusqu'à l'abolition des dernières thèses issues du monothéisme judéo-chrétien. Mais cet athée a laissé intacte et même renforcé l'interprétation chrétienne quand il s'agissait d'apprécier les grands faits de culture de l'humanité. Il est :

« pour un psychologue un cas de première importance : une tentative géniale de méchanceté pour mettre en œuvre en vue d'une dépréciation complète, nihiliste de la vie, précisément les instances contraires : les plus grandes affirmations de soi, de la volonté de vivre, les formes exubérantes de la vie [...]. À y regarder de plus près, il est en cela l'héritier de l'interprétation chrétienne ¹⁴.

Aller au-delà de Schopenhauer sera faire apparaître une nouvelle interrogation sur la valeur des valeurs que Nietzsche lui-même dénomme «critique.» C'est seulement en ce sens que *La Généalogie de la morale* peut être l'aboutissement d'un questionnement ouvert en philosophie par la *Critique de la raison pure* – elle-même considérée comme un moment dans une histoire de la volonté de puissance.

- ¹ Préface la 2^e édition de la *Critique de la raison pure*.
- ² Voir plus bas notre chap. XIX, « La volonté de vérité ».
- ³ *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, § 6.
- ⁴ *Par-delà le bien et le mal*, § 186.
- ⁵ *La Généalogie de la morale*, Avant-propos, § 7.
- ⁶ *Ibid.*, § 13.
- ⁷ *Ibid.*, II, § 16.
- ⁸ *Ibid.*

[9](#) « Comme science fondamentale, elle [la métaphysique] est inséparable de son propre achèvement, et d'elle il faut dire : “rien ne peut être considéré comme fait, si quelque chose reste à faire” » (Préface à la 2^e édition de la *Critique de la raison pure* [XXIV]. La citation latine est de Lucain).

[10](#) *L'Antéchrist*, § 10.

[11](#) *La Généalogie de la morale*, I, 11.

[12](#) « Conscience morale » correspond en allemand à un mot unique : *Gewissen*.

[13](#) *Ecce homo*, « Généalogie de la morale ».

[14](#) *Le Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 21.

Chapitre 11

Maîtres et esclaves

Nietzsche élabore les concepts essentiels de la critique des valeurs dès la période appelée « intellectualiste » par les commentateurs, et déjà dans *Humain, trop humain* :

Le manuscrit en a été commencé à Sorrente pendant un hiver où il m'a été permis de faire halte, comme fait un voyageur pour embrasser du regard le vaste et dangereux pays dans lequel mon esprit avait voyagé jusqu'ici. C'était l'hiver 1876-1877 ; les idées mêmes sont plus anciennes¹.

Insistons sur ces derniers mots et précisons, pour la biographie, qu'il séjourne alors dans la villa de Malwida von Meysenbug, séjour apaisant où il est entouré d'amis, en particulier Paul Rée qui publie en 1877 *De l'origine des sentiments moraux*, livre sur lequel revient dix ans plus tard *La Généalogie de la morale*.

Double préhistoire de bien et de mal – Le concept de bien et de mal a une double préhistoire : tout d'abord dans l'âme des races et des castes dominantes. Celui qui a la puissance de rendre bien pour bien, mal pour mal, et use effectivement de représailles, et qui est donc capable de reconnaissance et de vengeance, celui-là est appelé bon; celui qui est impuissant et ne peut pas user de représailles, passe pour mauvais. On appartient en tant que bon aux « bons », à une communauté qui a un sentiment de communauté parce que tous les individus y sont engagés les uns avec les autres par le sens des représailles. On appartient en tant que mauvais aux « mauvais », à une multitude d'hommes asservis, sans puissance, et qui n'ont aucun sentiment de communauté. Les bons sont une caste, les mauvais une masse, une sorte de poussière. Bon et mauvais équivalent pour longtemps à seigneur et sujet, maître et esclave².

Ainsi se trouvent mises en place très tôt les deux formes fondamentales de l'histoire de la morale, la dualité morphologique qui permet d'interpréter toute l'évolution de la volonté de puissance chez les êtres vivants. Là encore, en généralisant la relation maître-esclave, Nietzsche semble reprendre un thème ancien de la philosophie morale et politique, fréquent chez les théoriciens du droit naturel ou chez les philosophes de l'histoire du début du XIX^e siècle. Dans la philosophie positiviste d'un Auguste Comte, l'esclavage fondé sur le droit de conquête assure le

passage de la société militaire à la société industrielle, ce qui d'ailleurs justifie l'esclavage antique, mais condamne l'esclavage des temps modernes. Chez Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave décrite dans *La Phénoménologie de l'esprit* de 1807 devient une structure permanente de l'histoire universelle, non seulement sur le plan social, politique, mais aussi moral et religieux. Le commentaire célèbre d'Alexandre Kojève précise :

À son état naissant, l'homme n'est jamais homme tout court. Il est toujours essentiellement et nécessairement soit Maître, soit Esclave [...]. Si l'être humain ne s'engendre que dans la lutte qui aboutit à la relation entre Maître et Esclave, la réalisation et la révélation progressive de cet être ne peuvent elles aussi s'effectuer qu'en fonction de cette relation sociale fondamentale³.

Mais la transformation de cette relation, son progrès (dialectique) suppose chez Hegel, comme d'ailleurs chez Auguste Comte, trois termes. Un tel rythme ternaire est absent de la généalogie nietzschéenne : l'affrontement des dominants et des dominés ne cesse de se reproduire selon un devenir héraclitéen où le combat (*polemos*) est père de toutes choses.

Pourtant les analyses généalogiques de Nietzsche échappent à la succession monotone de victoires et de défaites réciproques : elles peuvent être aussi riches, aussi nuancées, aussi subtiles, dans l'interprétation des faits historiques, des institutions et des valeurs, que les analyses dialectiques. Il y a bien genèse, généalogie et non simple alternance de force et de faiblesse. D'une part la volonté de puissance est volonté de différence, d'accroissement de puissance, d'autre part elle est volonté de différenciation selon des formes diverses et neuves. Elle se veut *plus* que ce qu'elle est, *autre* que ce qu'elle est. Sa multiplicité essentielle implique dès l'origine une capacité indéfinie de métamorphose. Mais il n'y a rien qui puisse correspondre à un «travail du négatif ». Ce serait un contresens que de chercher la volonté de puissance tout entière du côté des maîtres ; elle est présente tout autant chez les esclaves.

« L'évolution » d'une chose, d'une fonction, d'un organe n'est en rien une progression vers un but, une progression logique par le chemin le plus court avec la plus petite dépense de forces et de moyens, – mais une succession de processus victorieux plus ou moins profondément marqués, plus ou moins dépendants les uns des autres, en tenant compte de plus des résistances qui s'y opposent à chaque fois, des tentatives de la défense et de la réaction pour changer le but dans sa forme, et aussi des résultats obtenus par les actions en sens contraire⁴.

Voici une évolution qui n'est sans doute pas plus leibnizienne qu'elle n'est

hégélienne. Pourrait-on parler d'une évolution « héraclitienne » ? Gilles Deleuze a insisté, à juste titre, sur la dualité des forces *actives* et *réactives* pour rendre compte de la genèse complexe d'une morale des esclaves et d'une morale des maîtres. Mais, outre que ce vocabulaire n'est pas si fréquent dans les textes de Nietzsche, l'opposition de l'action et de la réaction est d'origine physique, pour ne pas dire « mécanique », avec toutes les simplifications, les abstractions qu'elle suppose pour l'appliquer à l'histoire de la morale, à l'évolution multiple de la volonté de puissance. Nous serions entraînés à penser en termes de *contradiction* ce qui doit l'être, chez Nietzsche, en termes de *hiérarchie* : la force réactive est d'abord une force dominée, soumise, inférieure de par sa qualité, même si, en définitive, c'est elle qui peut l'emporter. Pour rendre compte des phénomènes qui interviennent alors, Nietzsche met en avant le changement de direction qu'implique le retournement contre soi :

Il y a une *obstination contre soi-même* dont plusieurs formes de l'ascèse appartiennent aux manifestations les plus sublimes. Car certains hommes ont un besoin si élevé d'exercer et d'exprimer leur force et leur domination que par manque d'autres objets ou parce qu'ils ont toujours échoué par ailleurs, ils en viennent finalement à tyranniser certaines parties de leur être propre, en quelque sorte des sections, des niveaux d'eux-mêmes [...]. Cette rupture avec soi-même, ce mépris de sa propre nature, ce « *spernere se sperni* » auquel les religions ont attaché tant d'importance, sont à proprement parler un très haut degré de présomption. La morale tout entière du Sermon sur la montagne est dans ce cas : l'homme a une vraie volupté à se faire violence par des prétentions excessives pour diviniser en son âme cette exigence tyrannique. Dans une morale ascétique, l'homme adresse ses prières à une partie de soi comme à un Dieu, et par une suite nécessaire, il diabolise l'autre partie⁵.

C'est un tel processus de retournement sur soi qui contribue à la formation de la conscience morale comme venue de Dieu : « Conscience, conscience, instinct divin ! », s'exclamait J.-J. Rousseau.

Tous les instincts qui ne se satisfont pas vers l'extérieur, *se tournent vers l'intérieur*; c'est cela que j'appelle l'*intérieurisation* de l'homme; c'est ainsi que croît en l'homme ce qu'on appelle plus tard son « âme ». Le monde intérieur tout entier, originairement étroit, comme serré entre deux peaux, s'est épanoui en volume, s'est déployé en tous sens, et a acquis profondeur, largeur, hauteur, quand l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été empêchée⁶.

Le développement de la morale des esclaves, développement tel qu'elle a pu en définitive l'emporter sur la morale des maîtres, ne s'expliquerait pas sans deux autres phénomènes : l'effet de séduction et l'effet grégaire.

La *séduction* joue un rôle considérable dans les analyses de Nietzsche en alternative avec les relations directes de domination. Elle est fréquemment

symbolisée par la magicienne Circé qui dans l'*Odyssée* d'Homère transforma en pourceaux les compagnons d'Ulysse qu'elle avait attirés dans son palais. La séduction est partout, dans les métamorphoses de la vie, dans les charmes multiples du beau, dans l'attrait de la féminité. Mais par là même, la séduction est apparence, masque, tromperie consciente ou non, volonté de mensonge. L'exemple de Socrate montre qu'il n'y a pas de force de séduction qui puisse l'emporter par elle-même : la séduction socratique n'agit que sur des instincts déjà devenus anarchiques et un mode de vie aristocratique déjà menacé de décomposition; il a fallu que la décadence des jeunes nobles d'Athènes fût en correspondance avec la personnalité de Socrate, se fût reconnue plus ou moins consciemment dans l'idiosyncrasie de Socrate. « J'ai donné à entendre comment Socrate fascinait et semblait être un médecin, un sauveur⁷. » Nietzsche peut généraliser la notion de séduction jusqu'à l'ensemble de l'humanité et de son passé : « C'est bien plutôt justement l'instinct de négation, de corruption, l'instinct de décadence qui a régné en agent de séduction⁸. » La séduction suppose alors un processus d'identification proche de celui qui agit dans l'instinct grégaire. L'*instinct grégaire*, propre aux esclaves, appartient à la même sphère de signification que la «volonté d'égalité » qui en est une forme intellectualisée dans l'idéal démocratique. Remarquons que « l'amour du prochain » en est une autre forme d'origine chrétienne. L'opposé de l'instinct grégaire est désigné chez Nietzsche comme « amour du lointain » et comme «sens de la distance »⁹.

La première question qui me permet de « sonder les reins » d'un homme est de savoir s'il a en lui le sentiment de la distance, s'il voit partout entre un homme et un homme une différence de hiérarchie, de degré, d'ordre, s'il fait des distinctions¹⁰.

Toutes les variations, si nombreuses chez Nietzsche, autour du thème de la « solitude » renvoient à l'arrachement à la populace, au troupeau. «En vérité l'individu est le dernier-né de la Création¹¹. » Il n'en résulte cependant pas que l'individualité soit valorisée comme telle. «Chaque individu peut être estimé selon qu'il présente une ligne ascendante ou descendante de la vie¹². » Prenons garde d'autre part à ne pas voir là une expression imagée du primat sociologique de la « conscience collective » sur la conscience individuelle. L'instinct grégaire n'est pas premier et suppose la dualité des maîtres et des esclaves, tout comme le troupeau suppose le berger. Il n'apparaît et se développe, du côté des esclaves, que si la multitude sans structure, sans sentiment de communauté, donc sans instinct social, est organisée, au moins grossièrement, en peuple, en nation, par la domination des maîtres, du fait même de cette domination. Si un rapprochement devait être tenté,

ce ne pourrait être avec la tradition durkheimienne, mais plutôt avec des « psychologues » tels que Tarde (*Les Lois de l'imitation*, 1890), Lebon (*La Psychologie des foules*, 1895) ou encore avec Freud (*Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921). La foule, même la plus élémentaire, se forme à partir d'une double relation : au chef, au meneur d'une part, et enfin entre les membres de la foule d'autre part. Ce double aspect est toujours présent quand Nietzsche évoque l'instinct grégaire qui n'est ni premier ni universel comme le serait un supposé « instinct social ».

Nietzsche a introduit dans le vocabulaire philosophique une nouvelle notion pour désigner cette force des faibles, ce retournement sur soi d'une puissance entravée qui finit pourtant par s'imposer aux « meilleurs » : il utilise à partir de *Par-delà le bien et le mal* le terme français *ressentiment* qui devient ainsi en quelque sorte un terme « technique » pour la critique généalogique. Mais même avant d'user du mot, Nietzsche avait décrit cette rancune des médiocres, des ratés, qui s'exerce sous le couvert de la morale.

La morale, où croyez-vous donc qu'elle a ses plus dangereux, ses plus surnois avocats? Voici un raté, qui n'a pas assez d'esprit pour avoir la possibilité de s'en réjouir, mais qui est assez cultivé pour en être conscient; il finit par se lasser, se dégoûter, se mépriser soi-même ; grâce à quelque héritage, il échappe à l'ultime consolation, celle de la « bénédiction du travail », de l'oubli de soi dans la « tâche quotidienne » ; un tel homme a honte, au fond, de son existence, – peut-être de plus cache-t-il quelques petits vices – et d'autre part il ne peut s'empêcher de devenir de plus en plus aigri, irritable, à cause de lectures au-dessus de son niveau, ou de fréquentations intellectuelles hors de ses capacités; un tel homme devient totalement empoisonné, – « car l'esprit devient poison, la culture devient poison, la propriété devient poison, la solitude devient poison chez un raté de cette sorte » – et il tombe finalement dans un état habituel de vengeance, de volonté de vengeance. *De quoi* croyez-vous donc qu'il ait besoin, impérativement besoin, pour se donner à lui-même une apparence de supériorité sur ceux qui ont plus d'esprit que lui, pour se donner le plaisir d'une vengeance accomplie au moins en imagination? Toujours la *moralité* (on peut le parier!), toujours les grands mots de la morale, toujours les flonflons de justice, de sagesse, de sainteté, de vertu [...] ¹³.

Ce portrait féroce, Nietzsche l'appliquera aux intellectuels issus de la bourgeoisie allemande :

Soit dit à l'oreille des psychologues, à supposer qu'ils prennent plaisir un jour à étudier le ressentiment même de près : cette plante fleurit aujourd'hui dans toute sa splendeur chez les anarchistes et les antisémites, comme elle a d'ailleurs toujours fleuri, à couvert comme la violette, mais avec d'autres effluves ¹⁴.

Nietzsche associe plus d'une fois anarchistes et antisémites, ces agitateurs qui sont d'abord des ratés. Sans doute la notion de ressentiment, comme autoempoisonnement psychologique, apporte-t-elle beaucoup à l'analyse du

psychologue, du « moraliste », ainsi qu'à la polémique sociale ou politique. Le phénoménologue Max Scheler appuie sur des citations de *La Généalogie de la morale* son essai sur *L'Homme du ressentiment* (1912), mais c'est pour mieux préserver les valeurs de la morale chrétienne qu'il ne veut à aucun moment mettre en question : « Son explication est plus profonde, plus digne d'attention sérieuse que tout ce qu'on a pu présenter jusqu'ici. J'insiste d'autant plus sur ce point que je la tiens en définitive pour radicalement fausse¹⁵. » Nous avons là un exemple de ce nietzschéisme « raisonnable », adouci, à qui les griffes ont été arrachées, digne enfin d'être introduit dans le cercle de la philosophie morale classique ! Nous n'irons pas jusqu'à soupçonner quelque redoublement du ressentiment pour écarter une mise en question de l'objectivité des valeurs morales soutenue par Scheler. C'est pourtant bien de la question que la phénoménologie se refuse à poser avec l'analyse du ressentiment, celle de la *valeur des valeurs*.

Le soulèvement des esclaves commence quand le *ressentiment* devient lui-même créateur et fait naître des valeurs; le ressentiment d'êtres à qui la réaction authentique, celle qui agit est refusée, et qui ne peut se satisfaire que d'une vengeance imaginaire. Pendant que toute morale aristocratique naît et se développe d'une affirmation triomphante de soi-même, la morale des esclaves dit non, dès le début, à toute « extériorité », « altérité », « négation de soi » ; et ce non est son action créatrice. Ce détournement du regard qui instaure les valeurs, – par *nécessité* dirigé vers l'extérieur au lieu de revenir à soi-même – appartient précisément au ressentiment; la morale des esclaves toujours a besoin pour apparaître d'un monde extérieur hostile, en termes de physiologie, de stimulations extérieures pour jouer un rôle; son action est issue, au fond, d'une réaction. C'est le cas inverse dans le mode aristocratique d'évaluation : il intervient et se développe spontanément, il recherche son opposé seulement pour s'affirmer soi-même, avec encore plus de gratitude et d'allégresse, – son concept négatif de « bas », de « vulgaire », de « mauvais » ne reflète qu'un pâle contraste tard venu, en comparaison avec son concept positif, de part en part imprégné de vie et de passion : « nous les aristocrates, les bons, les beaux, les heureux »¹⁶.

Ainsi le maître conquiert, domine, mais *ne se venge pas* à proprement parler même quand il use de représailles; son action est « spontanée », ce qui veut dire qu'elle n'a pas pour origine une « réaction », un besoin de renverser une infériorité ressentie. L'instinct de vengeance qui se développe chez l'esclave permet de comprendre comment la *contradiction naît de la hiérarchie*. Dans la fameuse dialectique des premières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'a fait que décrire le seul point de vue des esclaves; pouvait-il en être autrement alors que les valeurs créées par le ressentiment s'étaient partout imposées et avec elles les fictions métaphysiques? Peu importe que la philologie dont se réclame Nietzsche ne soit plus la nôtre. Retenons l'application au langage d'une critique généalogique dont le principe est posé dès le titre : *Par-delà bien et mal*, entendons par là ce qui est dit bien et mal, dans une opposition première, et non par-delà ce qu'aurait été – depuis toujours, métaphysiquement – *le bien et le mal*. La morale des esclaves

commence avec cette antinomie qui pour elle va de soi, mais qui implique une réactivité propre à l'esclave alors qu'il suffisait à la valeur aristocratique de se déclarer comme telle.

La croyance fondamentale des métaphysiciens est la *croyance aux oppositions de valeurs*. Il n'est pas venu à l'esprit même des plus prudents d'entre eux de la mettre en doute, ici même, dès le seuil, là où cela était le plus nécessaire, même quand ils s'étaient vantés *de omnibus dubitandum*. Cependant il est permis d'avoir des doutes sur le point de savoir, premièrement s'il y a des oppositions en général, deuxièmement si les appréciations et les oppositions communes de valeurs sur lesquelles les métaphysiciens ont apposé leur sceau, ne seraient pas seulement des appréciations de façade, seulement des perspectives provisoires, de plus prises sous un certain angle, peut-être de bas en haut, une perspective de grenouille pour emprunter une expression courante chez les peintres¹⁷.

Or une perspective de grenouille, de bas en haut, est une perspective d'esclave. Une dialectique de la contradiction s'efforce de masquer une hiérarchie des valeurs. Si la longue préhistoire de l'humanité appartient à la morale aristocratique, à ses évaluations, à ses dénominations, l'histoire proprement dite de la morale dépend de l'insurrection des esclaves et de leur ressentiment créateur de valeurs. La critique généalogique cherche la trace de ces événements dans l'étymologie : partout « aristocratique », « noble », désignant un rang social, est la notion fondamentale dont naissent et se développent nécessairement celles de « bon » au sens d'aristocratique par l'âme et de « noble » au sens de hautement considéré quant à l'âme, de privilégié quant à l'âme ; développement toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de « vulgaire », de « populacier », de « bas » en celle de « mauvais »¹⁸.

¹ *Humain, trop humain*, Avant-propos, § 2.

² *Ibid.*, § 45.

³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard p. 15-16.

⁴ *La Généalogie de la morale*, II, § 12.

⁵ *Humain, trop humain*, § 137.

⁶ *La Généalogie de la morale*, II, § 16.

⁷ *Le Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 11. *Sauveur* a aussi le sens de *rédempteur*.

⁸ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 2.

⁹ *Pathos der Distanz*. La traduction du mot grec *pathos* fait difficulté : sentiment, attitude ? Mais on ne peut, comme on l'a fait parfois, transcrire simplement *pathos* qui a pris en français une toute autre signification.

¹⁰ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Le cas Wagner », § 4.

¹¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des mille et une fins ».

¹² *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », § 33.

¹³ *Le Gai Savoir*, § 359.

¹⁴ *La Généalogie de la morale*, II, § 11.

[15](#) Max Scheler, *L'Homme du ressentiment*, chap. VI, p. 67 de la traduction française.

[16](#) *La Généalogie de la morale*, I, § 10.

[17](#) *Par-delà le bien et le mal*, § 2. Expression latine : de mettre en doute toutes choses.

[18](#) Voir *La Généalogie de la morale*, I, § 4

Chapitre 12

Ambivalence des notions et des doctrines

Chez Nietzsche, la plupart des notions philosophiques restent ambivalentes. L'erreur de beaucoup de nietzschéismes est de ne pas en tenir compte et de chercher à réduire cette ambivalence en invoquant une évolution de la pensée de l'auteur, ou tout simplement un manque de cohérence d'un recueil d'aphorismes à un autre. Il ne resterait plus alors, par un choix unilatéral de « valeurs », qu'à construire une philosophie morale (ou « immoraliste »), une philosophie politique de Nietzsche aussi simpliste que cohérente, susceptible de provoquer l'enthousiasme ou la réprobation chez nous autres modernes – ce qui devrait pourtant susciter quelque suspicion. Soit la notion d'État : un des passages le plus souvent cité d'*Ainsi parlait Zarathoustra* dénonce «la nouvelle idole » :

L'État est le nom le plus froid des monstres froids. Il est aussi froid quand il ment, et ce mensonge s'insinue hors de sa bouche : « Moi l'État, je suis le peuple » [...]

Je vous donne cet indice : chaque peuple parle sa langue sur le bien et le mal; son voisin ne le comprend pas. Il s'est inventé sa langue pour les mœurs et pour les droits.

Mais l'État ment dans toutes les langues sur le bien et le mal ; et quoiqu'il dise, il ment – et quoi qu'il ait, il l'a volé.

Tout est faux en lui ; ce sont avec des dents volées qu'il mord, cet être hargneux. Fausses même sont ses entrailles.

Confusion des langues sur le bien et le mal : ce signe je vous le donne comme signe de l'État. En vérité, c'est la volonté de mort qui donne le sens de ce signe ! En vérité, c'est une invite aux prédicateurs de mort¹.

Faut-il en conclure comme on l'a fait souvent à un Nietzsche anarchiste, radicalement individualiste? Cet État est l'État moderne, devenu «la nouvelle idole », devant qui se prosternent non seulement la foule de ceux qui ont la vue basse, et qui voient en elle la manifestation de la Providence, mais aussi le petit nombre des penseurs lucides qui ont combattu «le Dieu ancien», sans empêcher la divinisation de l'État. Tout autre est l'État primitif que Nietzsche caractérise dans *La Généalogie de la morale*, sans contradiction ni évolution dans sa pensée, en opposition avec la tradition qui depuis Hobbes, Locke, Rousseau cherche à

légitimer l'État dans un contrat originel.

L'État le plus ancien a commencé son œuvre et l'a poursuivie comme une effroyable tyrannie, une machinerie qui écrasait tout sans égard, jusqu'à ce que la matière première d'un peuple à demi animal fût non seulement bien pétrie et malléable, mais aussi *mise au moule*. Je me sers alors du mot « *Etat* » ; ce à quoi je pense avec ce mot va de soi, – une quelconque horde de bêtes de proie blondes, une race de conquérants et de maîtres, organisée pour la guerre, ayant la force d'organiser, met sans hésiter ses effroyables griffes sur une population qui l'emporte peut-être de beaucoup en nombre, mais encore sans structure, encore errante. Ainsi commence « l'État » sur terre; je crois qu'est dissipée la rêverie qui le faisait commencer avec un « contrat »².

Nietzsche serait-il devenu d'un livre à l'autre, en quelques années, un machiavélien brutal, un laudateur de la puissance étatique, avec de plus quelque racisme? Pour ou contre l'État? Mais il n'y a pas d'*idée* quasi platonicienne de l'État dont l'origine serait au ciel des fixes. La question n'a pas de sens en dehors d'une histoire qui est celle de l'évolution multiple de la volonté de puissance.

Un autre exemple notable d'ambivalence est celui du couple opposé de la *cruauté* et de la *pitié*. Faudrait-il ici soupçonner quelque complaisance sadique dans les descriptions de Nietzsche? À la pitié schopenhauerienne qui caractérise une civilisation européenne en voie d'épuisement, il fallait opposer son exact contraire, le spectacle de la cruauté préhistorique avec les barbares blonds comme figurants. Il y a une cruauté des forts et une cruauté des faibles : « La méchanceté de la force fait le mal à autrui sans y penser, – elle doit *nécessairement* s'épancher; la méchanceté des faibles *veut* faire le mal et voir les signes de la douleur³. » La cruauté des maîtres s'accompagne d'un plaisir immédiat : elle n'est pas consciemment voulue comme telle, mais elle s'accomplit directement dans le sens de la vie, comme celle du fauve. À l'opposé, la cruauté de l'esclave qui se venge, de l'homme du ressentiment, suppose la conscience, la « mauvaise conscience », la ruse et le calcul, la jouissance des souffrances non seulement d'autrui mais aussi, dans l'idéal ascétique, des souffrances infligées à soi-même. Ainsi la cruauté est première, elle est partout décelée à l'origine de toute culture si raffinée et si humaine qu'elle se croie ou se veuille; aurait-on peur, rien qu'en en parlant, de faire ressusciter les fauves? Nietzsche reprend en la radicalisant son analyse du sentiment tragique et sa critique de la théorie aristotélicienne de la « purgation » des passions :

Ce qui constitue la volupté douloureuse de la tragédie, c'est la cruauté. Dans ce qu'on appelle la pitié tragique, et même au fond dans tout sublime jusqu'aux plus hauts, aux plus délicats émois de la métaphysique, ce qui a un effet attrayant, ne possède d'agrément que par le seul ingrédient de cruauté qui s'y

Les exemples historiques que donne Nietzsche montrent qu'il ne s'agit pas d'une apologie de la barbarie primitive :

Le Romain dans l'arène, le chrétien dans l'extase de la croix, l'Espagnol au spectacle des bûchers et des corridas, le Japonais d'aujourd'hui qui se précipite à la tragédie, l'ouvrier des faubourgs qui a la nostalgie des révolutions sanglantes, la femme wagnérienne qui suspend toute volonté pour se laisser submerger par la musique de *Tristan et Isolde* – ce que tous ceux-là savourent et cherchent à boire jusqu'au bout avec une ardeur secrète, c'est le philtre de la grande Circé, « cruauté »⁵.

Nietzsche rappelle, comme en passant, dans *La Généalogie de la morale* que la rigueur de l'impératif catégorique kantien n'est pas exempte de cruauté. Dans leur diversité même, ces exemples pourraient justifier de longs commentaires. À chaque fois, il s'agit de rendre compte d'une évaluation par la satisfaction d'une cruauté première. Lorsque nous utilisons le terme *ambivalence* et non pas celui *ambiguïté*, sommes-nous au plus près de ce que la psychanalyse appelle *ambivalence des sentiments* (d'amour et de haine)? Freud n'a-t-il pas évoqué, dans *Totem et tabou*, l'inévitable cruauté du père dans la horde primitive? Le rapprochement ne pourrait être que hâtif et partiel. La généalogie nietzschéenne se présente d'abord comme une enquête historique sur l'origine des évaluations. Or la typologie qui en résulte fait apparaître dans toute notion philosophique une dualité fondamentale de signification selon qu'elle est rapportée à la morale des maîtres ou à celle des esclaves. S'il y a un pessimisme de la force comme il y a un pessimisme des faibles, s'il y a un athéisme des forts mais aussi un athéisme des faibles, s'il y a une cruauté des esclaves comme il y a une cruauté des maîtres, la pitié, elle aussi, est ambivalente. Sans doute le sentiment de la pitié ne peut-il pas être, comme le croyait Schopenhauer, le fondement de toute évaluation morale, sans doute l'exaltation de la compassion dans les milieux intellectuels ou artistiques de la fin du XIX^e siècle est-elle un signe manifeste de complaisance à la décadence. Nietzsche va jusqu'à écrire : « On prône la pitié comme la vertu des filles de joie »⁶. » Mais il n'en résulte pas qu'une évaluation positive de la pitié soit impossible : la pitié est par nature la première et agréable émotion ressentie à la vue du plus faible, par la pulsion d'appropriation; il faut aussi se rappeler que « fort et faible » sont des « concepts relatifs »⁷. Il y a une pitié qui abaisse celui qui l'éprouve et la soumet au ressentiment des faibles, mais aussi une pitié du plus fort qui élève à soi le plus faible. Zarathoustra dénonce lui-même l'ambivalence de l'*égoïsme*, et sans doute est-ce le meilleur commentaire de « l'individualisme » si souvent attribué

sommairement à Nietzsche.

Insatiable votre âme aspire à des trésors et à des bijoux parce que votre vertu insatiablement est volonté de donner.

Toutes choses sont contraintes à venir à vous, en vous, pour que, comme d'un puits, elles rejaillissent en dons de votre amour.

En vérité, un tel amour de donner ne peut que faire ses proies de toutes les valeurs; mais cet égoïsme-là est, je vous le dis, sain et sacré.

Il y a un autre égoïsme, par trop pauvre, famélique, qui cherche toujours à dérober, égoïsme des malades, égoïsme malade.

Avec les yeux du voleur il regarde tout ce qui brille; avec l'avidité de l'affamé, il toise celui qui a de quoi manger et il rampe toujours autour de la table de ceux qui donnent.

C'est la maladie qui exprime un tel désir et une invisible dégénérescence ; c'est un corps maladif qui exprime l'avidité de voleur de cet égoïsme⁸.

Les doctrines philosophiques ressortissent d'une semblable ambivalence. Dans les appréciations de Nietzsche sur le stoïcisme ou l'épicurisme, il ne faut chercher ni contradiction, ni évolution de sa pensée :

Vous voulez *vivre* conformément à la nature? Oh! nobles stoïciens quelle tromperie dans les mots [...]. Une tromperie, car la vie interprétée selon la volonté de puissance ne peut pas consister à se conformer à une nature qui est l'indifférence même : car vivre est vouloir la différence et non s'adapter comme le croira encore beaucoup plus tard le darwinisme. En vérité, il en est tout autrement : pendant que vous prétendez lire le canon de votre loi dans la nature avec ravissement, vous voulez quelque chose d'inverse, extraordinaires comédiens qui vous trompez vous-mêmes ! [...] et quelque orgueil abyssal vous donne enfin l'espoir forcené que, *parce que* vous vous entendez à vous tyranniser vous-mêmes, – le stoïcisme est tyrannie de soi – la nature aussi se laisse tyranniser : le stoïcien n'est-il pas une partie de la nature⁹ ?

On voit quel bénéfice peut en tirer l'esclave Épictète : dire que tout ce qui arrive est « bon », qu'il n'y a rien d'autre à vouloir, est se figer en une statue de glace, et dénier toute valeur à la douleur, à l'émotion, à la passion, à la vie même. Et pourtant les stoïciens peuvent mériter le qualificatif de « nobles » dont Nietzsche les honore pour l'intensité du sentiment de victoire obtenue dans l'impassibilité, pour leur volonté orgueilleuse d'imposer à la nature, et d'abord à la leur, l'universalité de la loi. Nietzsche pourra écrire : « Nous autres stoïciens » pour désigner la dureté envers soi conquise par les esprits libres.

Mais c'est là une histoire ancienne, éternelle; ce qui est arrivé autrefois avec le stoïcisme arrive encore aujourd'hui, du moins quand une philosophie commence à croire en elle-même. Elle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement; la philosophie vit cette pulsion tyrannique elle-même de création

du monde par une cause première, l'expression la plus intellectuelle de la volonté de puissance¹⁰.

La cosmologie antique du stoïcisme consonne ainsi étrangement avec les thèmes bibliques de la création du monde qui lui sont d'abord les plus opposés et c'est ainsi qu'en toute philosophie survit peut-être une affirmation stoïcienne : « Vieille histoire », écrit Nietzsche avec quelque ironie en détournant les formulations chrétiennes ! C'est le monde que le philosophe stoïcien (plus tard idéaliste) crée à son image, prenant ainsi la place du Dieu de la Genèse; c'est une forme de la volonté de puissance qu'il faut reconnaître dans la *prima causa*.

Parmi les philosophies qui succèdent au socratisme, il faut faire une place particulière à l'épicurisme. L'épicurien apparaît d'abord comme un être plutôt faible et qui cherche un bonheur de repos, de l'absence de trouble (*ataraxie*), de l'apaisement : « son aspiration fondamentale est de mettre un terme à la guerre qu'il est¹¹ ». L'épicurien qui se retire dans son jardin, celui qui se contente – et qui veut se contenter – de petits bonheurs est loin, très loin, d'avoir la force qu'il faut reconnaître au stoïcien. Cet hédonisme, cette morale de la consolation, qui convient si bien aux malades, Nietzsche va jusqu'à le rapprocher paradoxalement du christianisme, d'un certain christianisme : il apparaît comme la doctrine de salut chez les païens. « *Épicure décadent typique* : j'ai été le premier à le reconnaître comme tel¹². » Et pourtant un tout autre visage d'Épicure apparaît pour peu que l'on distingue le philosophe de son œuvre, comme il faut distinguer la complexité du personnage de Socrate de la banalisation du socratisme.

Oui, je suis fier de sentir le caractère d'Épicure autrement que personne peut-être ne l'a fait, et de jouir du bonheur de l'après-midi de l'Antiquité dans ce que j'entends et lis de lui. Je vois son regard s'étendre sur une mer vaste et blanche, au-dessus des rochers de la rive sur lesquels repose le soleil, pendant que tous les animaux petits et grands jouent dans sa lumière, sûrs et tranquilles comme cette lumière, comme aussi ce regard. Un tel bonheur, seul un être souffrant continuellement a pu le découvrir, le bonheur d'un regard devant lequel la mer de l'existence s'est apaisée et qui n'en finit pas de contempler sa surface, cette peau marine variée, délicate, frissonnante ; il n'y eut jamais auparavant une telle modestie dans la volupté¹³.

Nietzsche pense manifestement à son séjour de Sorrente, en 1876, après de longs mois de souffrance. Ce n'est plus une doctrine, des écrits, toute une tradition qu'il commente en philologue, mais leur auteur qu'il comprend intuitivement, avec qui il s'identifie en quelque façon. Devant un admirable panorama de la grande Grèce (et l'on sait combien Nietzsche est sensible aux paysages!), il n'y a plus de ressentiment, mais seulement la vie multiple des vagues et des êtres, le jeu de la mer et du soleil, la contemplation sereine de l'existence nue, simple dans une

lumière d'après-midi qui convient si bien à ces penseurs de vieille culture finissante que sont Épicure – et Nietzsche. Non pas suspension du vouloir pour mieux se laisser entraîner par la furie des flots wagnériens, mais apaisement après la souffrance, non pas jouissance d'une cruauté tournée contre les autres ou retournée contre soi-même, mais moment de plénitude qui est aussi plénitude de pensée. Comme nous sommes loin de la mauvaise conscience acharnée à son propre supplice, d'un sentiment de dette inexorable envers la divinité, du plaisir du chrétien Tertullien à la contemplation complaisante des tortures des damnés¹⁴ ! Épicure a voulu que rien ne soit dû à des divinités lointaines et impassibles.

« La lutte contre l'antique croyance » telle qu'Épicure l'a entreprise était au sens strict la lutte contre le christianisme *préexistant* – la lutte contre le monde antique devenu vieux et malade, déjà assombri, moralisé, aigri par des sentiments de culpabilité¹⁵.

¹ Ainsi parlait Zarathoustra, I, « La nouvelle idole ».

² La Généalogie de la morale, II, § 17.

³ Aurore, IV, § 371.

⁴ Par-delà bien et mal, « Nos vertus », § 229.

⁵ Ibid. Le philtre est celui de la magicienne Circé dans l'*Odyssée* d'Homère, mais aussi celui de Tristan et Isolde dans la légende médiévale dont s'était inspiré Wagner. L'allusion aux ouvriers parisiens vise la Commune de 1871 : Nietzsche avait été terrifié à la nouvelle (d'ailleurs fausse) de l'incendie du musée du Louvre.

⁶ Le Gai Savoir, I, § 13.

⁷ Ibid., III, § 148.

⁸ Ainsi parlait Zarathoustra, I, « De la vertu qui donne. »

⁹ Ibid.

¹⁰ Par delà le bien et le mal, I, § 9. Nietzsche écrit *prima causa*.

¹¹ Ibid., V, § 200.

¹² L'Antéchrist, § 30.

¹³ Le Gai Savoir, I, § 45.

¹⁴ Longuement cité dans La Généalogie de la morale, I, § 15.

¹⁵ Fragments posthumes, printemps-été 1888. Notons que c'est le même mot (*alt*) que l'on est amené à traduire par *antique* et par *vieux*. *Préexistant* est *präexistente*.

Chapitre 13

Christianisme et décadence

Depuis *La Naissance de la tragédie*, dans laquelle l'absence même du christianisme a la signification d'un rejet, jusqu'aux diatribes violentes de l'*Antéchrist* (où d'aucuns ont voulu voir un symptôme de maladie mentale), l'antichristianisme est le thème le plus constant de toute l'œuvre de Nietzsche. Rappelons que, contrairement à l'apologétique courante des XVIII^e et XIX^e siècles, *antichristianisme* et *athéisme* ne sont pas synonymes, bien que Nietzsche ait paru d'abord accepter cette confusion en se disant, très jeune, athée.

Dans un aphorisme souvent cité, Nietzsche raconte l'étrange apologue d'un « fou » qui va crier au marché en tenant une lanterne allumée en plein midi : « Je cherche Dieu, je cherche Dieu¹. » Qui est ce « fou » (*toll*) qui répète le geste bien connu du philosophe cynique Diogène qui cherchait «un homme » lui aussi avec une lanterne allumée ? Certainement pas un « dément » mais un extravagant (dans tous les sens du terme) comme l'était Diogène, ou encore un « sot » comme on disait au Moyen Âge, un faible d'esprit ou l'enfant du conte d'Andersen qui osait dire ce que tout le monde voyait, que le roi était nu. Dans quel pays et de quel temps est ce cynique ? « Comme il y avait là réunis beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il souleva un grand éclat de rire. » Peut-être s'agit-il des « libertins », des libres-penseurs nombreux depuis le XVIII^e siècle. Nous apprenons d'ailleurs à la fin de l'aphorisme que cet extravagant va jusque dans les églises entonner un *Requiem aeternam deo*. Nul doute que ce nouveau Diogène pourrait être un contemporain de Nietzsche.

Où donc est parti Dieu?, crie-t-il, je vais vous le dire! *Nous avons tué Dieu* – vous et moi! Nous sommes tous ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait? Comment sommes-nous parvenus à boire l'océan jusqu'à la dernière goutte? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier? Qu'avons-nous fait en ôtant la chaîne qui reliait cette terre à son soleil? Vois où va-t-elle maintenant, où nous entraîne son mouvement? Loin de tous les soleils. Ne sommes-nous pas précipités sans fin? En arrière, de côté, en avant, de tous côtés? Y a-t-il encore un haut et un bas? Ne sommes-nous pas errants comme dans un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide? Ne fait-il pas plus froid? Ne fait-il pas nuit et toujours encore plus nuit? Ne faudra-t-il pas allumer des lanternes dès avant midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine? – les dieux aussi se décomposent! Dieu est mort! Dieu reste mort² !

Notons ici que le ressentiment est clairement écarté. Il n'y a aucune interprétation théologique de la mort de Dieu qui soit possible, même par l'intermédiaire d'une dialectique de type hégélien. Ce cri, «Dieu est mort», ne peut faire penser ni aux dieux de l'antiquité capables de revenir diversement à la vie, ni surtout au Dieu chrétien qui meurt sur la croix et à qui on ne saurait sans grave blasphème supposer une odeur de décomposition. Notons aussi dans quelle angoisse, dans quel désarroi de la pensée laisse la disparition d'un Dieu qui assurait l'ordre cosmique, qui n'était pas seulement le Dieu des prêtres, des rites et des superstitions, mais aussi le Dieu des philosophes qui assignait un sens à l'univers, à la Terre son Soleil, aux vérités éternelles leur garantie divine. C'est pourquoi sans doute le « fou » est-il mal compris même de ceux qui ne croient pas en Dieu, mais ne pensent pas à en tirer les conséquences et préfèrent continuer à vivre comme si la nouvelle de sa mort ne nous était pas encore parvenue :

Je viens trop tôt, dit-il alors, ce n'est pas encore pour moi le moment. Ce monstrueux événement est encore en route et chemine – il n'est pas encore arrivé aux oreilles des hommes. L'éclair et le tonnerre ont besoin de temps, la lumière des étoiles a besoin de temps, les faits ont besoin de temps, même après leur accomplissement pour être vus et entendus. Le fait est encore plus loin d'eux que les étoiles les plus lointaines – *et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli*³.

Nietzsche partage ici l'opinion commune, déjà chez les « philosophes » du XVIII^e siècle, que les croyances religieuses persistent encore longtemps après que les esprits lucides leur ont enlevé tout fondement. Schopenhauer avait jugé inévitable cette persistance, et sans doute heureuse pour le maintien de la paix sociale⁴. Faut-il donc entendre la mort de Dieu comme un constat historique se substituant au débat classique sur les preuves de l'existence de Dieu? Il suffirait alors de prendre en compte l'effacement progressif de la foi dans ce que fut la chrétienté, le recul du pouvoir de l'Église dans les États européens. Dieu est mort parce que l'athéisme n'a désormais plus besoin d'arguments. Auguste Comte disait déjà que le positivisme n'avait pas à argumenter négativement lorsqu'il s'agissait d'une question d'ordre métaphysique :

Ce qui serait contradictoire à cette désuétude systématique par laquelle seule doivent s'éteindre toutes les opinions vraiment indiscutables [c'est-à-dire insolubles] [...]. Personne sans doute n'a jamais démontré logiquement la non-existence d'Apollon, de Minerve, ni celle des fées orientales ou de diverses créations poétiques; ce qui n'a nullement empêché l'esprit humain d'abandonner irrévocablement les dogmes antiques, quand ils ont cessé de convenir à l'ensemble de la situation ⁵.

Tel est bien un des sens de la formule de Nietzsche, mais un des sens seulement, et surtout, que faut-il en conclure? Pour Auguste Comte, l'histoire n'est qu'une longue et cruelle transition métaphysique entre le fétichisme « spontané » de la religion primitive et le fétichisme « systématisé » de la religion de l'Humanité dont le philosophe lui-même finit par se proclamer non seulement le prophète, mais aussi le grand pontife. La mort de Dieu n'est pas ici à proprement parler ni l'athéisme, ni la fin de la religion; mais elle n'est pas davantage un humanisme.

Car l'homme proprement dit n'existe que dans le cerveau trop abstrait des métaphysiciens⁶.

Cette phrase, Nietzsche aurait pu l'écrire, mais ce qui surmonte l'homme n'est pas pour lui le Grand Être de l'Humanité dans son devenir concret, mais la figure encore énigmatique du *surhomme*. Quoi qu'il en soit, l'antichristianisme de Nietzsche n'est pas un « humanisme » qui ne critiquerait l'idée de Dieu que pour affirmer la divinité de l'humain. Un hégélien de gauche comme Ludwig Feuerbach (dont Nietzsche connaissait *L'Essence du christianisme* depuis 1861) entendait traduire la religion chrétienne, et en quelque sorte accomplir l'esprit du christianisme à travers l'athéisme. Une telle entreprise est à l'opposé même de la pensée de Nietzsche ; il faut donc récuser toute interprétation historique, même lointainement hégélienne, qui se sépare de la théologie des Églises pour mieux présenter une spiritualité d'origine chrétienne. Tel était le cas en France d'un Renan dont *La Vie de Jésus* avait fait scandale (1864), et en Allemagne de David Friedrich Strauss, auteur d'une *Vie de Jésus examinée critiquement* (1836).

Il souhaite, avec une ambition qui n'est pas mince, être le représentant d'une aristocratie de l'esprit; mais en même temps il se prosterne à genoux devant son opposé, un *évangile des humbles*, et même plus qu'à genoux⁷.

C'est le même Strauss qui se ralliera ensuite à une sorte de matérialisme et de libéralisme « bourgeois » qui lui vaudront les critiques de Marx et celles, violentes, de Nietzsche qui, dans la première des *Considérations intempestives* (1873), fait de lui le type même du « philistin de la culture ». Il y eut ainsi au XIX^e siècle une véritable confusion des athéismes, qui ne peut pas être ramenée à un affrontement simpliste d'un positivisme (ou d'un matérialisme) et d'un spiritualisme d'inspiration chrétienne (sinon cléricale).

Pourtant il ne manque pas de textes de Nietzsche qui semblent entrer dans cette alternative en prolongeant une tradition voltairienne, plus que Voltaire lui-même,

par la brutalité du propos :

La vérité et la foi ont quelque chose de vrai, ce sont deux mondes d'intérêts entièrement différents l'un de l'autre, puisque deux mondes *antithétiques* – l'on accède l'un à l'autre par des voies radicalement séparées [...]. Mais chaque fois si l'on a besoin avant tout de la *foi*, alors la raison, la connaissance, la recherche sont nécessairement discréditées : le chemin de la vérité devient un chemin *interdit*⁸.

Comment ne pas reconnaître une allusion caricaturale à la fameuse formule de Kant qu'il lui a fallu surmonter le savoir pour faire place à la foi? Pourtant, il ne s'agit pas de s'en tenir à l'opposition irréductible de la science et de la religion, des conquêtes irrésistibles du savoir rationnel et des croyances condamnées à disparaître progressivement, si indispensables qu'elles semblent encore paraître à l'ordre social et moral. L'argumentation matérialiste ou positiviste, quand Nietzsche semble se contenter de la reprendre, n'est jamais pour lui qu'un point de vue très limité qui relève lui-même d'une critique généalogique beaucoup plus générale.

Il ne faut pas seulement répondre affirmativement à la question du besoin de vérité, mais y avoir répondu à un degré d'affirmation tel que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés qu'il n'y ait *rien dont on ait davantage* besoin que de vérité et qu'en comparaison tout le reste n'ait qu'une valeur secondaire⁹.

Toutes les convictions de la philosophie des Lumières se trouvent ainsi radicalement récusées. Les « sans Dieu » (*Gottlose*) n'en sont pas moins des croyants. Il n'y a pas à faire sa part à une foi à côté de la rationalité scientifique comme celle d'une « religion naturelle » que le XVIII^e siècle avait tenté de définir. Nul « déisme » à la façon de Voltaire qui, dans son refus de toute Révélation, ne retient plus guère dans sa religion que l'existence d'un Dieu créateur et juge, et moins sûrement l'immortalité de l'âme. Nul « théisme » à la Rousseau qui continue à se déclarer chrétien, dit son respect de l'Évangile quand il s'accorde avec la raison et la religion naturelle et voudrait « unir la tolérance du philosophe et la charité du chrétien¹⁰ ». À l'opposé l'antichristianisme de Nietzsche n'admet nulle concession, nulle conciliation, nulle rationalisation des dogmes. C'est la philosophie chrétienne tout entière, déjà dénoncée par Schopenhauer, qui n'est que fantasmagorie.

Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à un homme sensé de concevoir ou d'admettre¹¹.

Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne touchent en un point quelconque à la réalité : rien d'autre que des *causes* imaginaires (« Dieu », « l'âme », le « moi », « l'esprit », le « libre arbitre » – ou le «

serf arbitre»); que des *effets* imaginaires (« péché », « rédemption », « grâce », « châtiment », « rémission des péchés »). Une relation entre des *êtres* imaginaires (« Dieu », les « esprits », les « âmes »); une science imaginaire de la *nature* (science anthropocentrique, avec une absence totale du concept de cause naturelle); une *psychologie* imaginaire (uniquement une mécompréhension de soi, des interprétations de sentiments agréables ou désagréables pris dans leur généralité, par exemple des états du système nerveux sympathique, à l'aide du langage symbolique de l'idiosyncrasie moralo-religieuse : « contrition », « remords », « tentation du démon », « proximité de Dieu »); une *téléologie* imaginaire (« le royaume de Dieu », le « jugement dernier », la « vie éternelle ») – Ce monde de la pure fiction se distingue, à son grand désavantage, du monde des rêves, parce que ce dernier est un reflet de la réalité, pendant que le premier falsifie, dévalue et nie la réalité. Dès que le concept de nature a été trouvé en opposition à celui de Dieu, le mot de « naturel » était forcément pris au sens de condamnable¹².

Ce qui est décisif ici pour une critique généalogique, ce sont justement ces « choses incroyables » que Rousseau se contentait de rejeter, mais que Nietzsche cite et classe complaisamment en se référant d'ailleurs surtout au luthéranisme (avec allusion au *Traité du serf arbitre* de Luther). Dans ce qui paraît d'abord sembler une sèche énumération apparaissent déjà les éléments d'une critique généalogique de l'anthropocentrisme propre non seulement aux théologiens, mais aussi aux philosophes idéalistes : les valeurs morales et religieuses sont d'abord des mots; sous les entités que désignent les mots, nous trouvons le corps, des états physiologiques, cœnesthésiques qui s'expliquent par le système nerveux « sympathique » (*nervus sympathicus* dans le texte) correspondant à une certaine idiosyncrasie (terme lui-même d'origine médicale). La fin de l'aphorisme que nous venons de citer peut alors faire appel directement à la critique généalogique telle qu'elle avait été entreprise par *La Généalogie de la morale*.

Cet univers de fiction a tout entier ses racines dans la haine de ce qui est naturel (– la réalité effective ! –, il est l'expression d'une profonde insatisfaction devant le réel [...]. *Mais alors tout s'explique*. Qui donc a des raisons de *sortir de la réalité par le mensonge*? Celui qui souffre de la réalité. Mais souffrir de la réalité, cela veut dire être une réalité *qui a échoué*. La suprématie du sentiment de déplaisir sur les sentiments de plaisir est la cause d'une morale et d'une religion fictive : mais une telle suprématie fournit la *Formule de la décadence*¹³.

Quand, sous quelque forme que ce soit, la volonté de puissance est en déclin, il y a à chaque fois aussi une régression physiologique, une *décadence*. La divinité de la décadence, châtrée de ses vertus et de ses pulsions les plus viriles, ne peut désormais devenir que le dieu de ceux qui sont physiologiquement en retrait, le dieu des faibles. Eux-mêmes ne s'appellent pas les faibles, ils s'appellent « les bons »¹⁴...

Depuis l'Antiquité les divers matérialismes ont forgé toutes sortes d'hypothèses pour répondre à la question de l'origine des dieux en y incluant, explicitement ou non, celle du dieu judéo-chrétien. Depuis le début du XIX^e siècle, des travaux qui se voulaient scientifiques se sont multipliés, en particulier en Allemagne, sur l'histoire primitive des mythologies et des religions, et plus particulièrement sur

l'origine du christianisme. Il faut au moins rappeler les travaux de certains collègues bâlois de Nietzsche tels Burckhardt ou Overbeck, avec qui il avait de longs entretiens ou encore d'amis comme Rohde. Si vastes que soient les lectures de Nietzsche, il n'est pas lui-même un spécialiste d'exégèse, d'histoire des religions, de linguistique historique, pas plus qu'il ne l'est de physiologie. Il sait qu'il ne peut présenter en histoire ou en préhistoire que des hypothèses explicatives soumises à précision et révision selon l'état d'avancement des travaux de recherche. Sans doute de tels matériaux sont-ils indispensables à l'établissement d'une *généalogie*, mais le philologue sait qu'une erreur de fait, ou la découverte d'un document nouveau, n'emportent pas forcément la condamnation du principe d'interprétation. Trop souvent Nietzsche a été « raconté », la généalogie transformée d'analyse critique en récit mythique devenu périmé ou contestable au regard de nos connaissances actuelles¹⁵. Par exemple, lorsque Nietzsche s'en prend à Renan, ce n'est pas une donnée « scientifique » qui est en cause, mais l'interprète lui-même et le sens de son interprétation :

Comment peut-on aujourd'hui encore concéder une si grande naïveté aux théologiens chrétiens pour avoir décrété que le passage du concept de « Dieu d'Israël » comme Dieu du peuple au concept du Dieu chrétien, comme la somme de tout bien, était un *progrès*? – Or Renan l'a fait. Comme si Renan avait un droit à la naïveté¹⁶.

L'analyse généalogique est plus radicale que toute la critique historique élaborée au XIX^e siècle, parce qu'elle seule permet de « déconstruire » une évidence de « progrès » que le christianisme a fini par imposer en tous domaines, même à ses adversaires, même à ceux qui se croient sans Dieu. Rapporté à une morphologie et à une évolution de la volonté de puissance, c'est-à-dire à contre-courant de « l'histoire » telle qu'on l'entend au XIX^e siècle, le sens du christianisme apparaît dans son ensemble comme celui d'une chute (*Verfall*), d'une « déchéance » comme ont dit les traducteurs de Heidegger quand ils ont trouvé le mot au début d'*Être et temps*. Dans ses derniers écrits, Nietzsche préfère utiliser, et fréquemment, le terme français *décadence*. Peut-être n'est ce pas un hasard si la décadence se dit le mieux dans une langue latine, celle d'une littérature, d'une culture française, ou plus exactement parisienne, que Nietzsche reconnaît comme la plus raffinée, la plus consciente d'elle-même en face du philistinisme de la culture allemande du II^e Reich bismarckien.

Est-ce seulement par amplification rhétorique qu'il résume en 1888 : «Ce qui m'a le plus profondément préoccupé est le problème de la décadence »¹⁷ ? Il faut sans doute comprendre que le problème de la décadence est aussi celui du

christianisme, un christianisme qui ne commence pas avec le Nouveau Testament, mais qui est « préexistant » pour l'essentiel dans le socratisme et le platonisme, ce même christianisme qui, à l'autre bout de l'histoire européenne, au-delà des Églises instituées, se prolonge jusqu'à nos jours chez les libres-penseurs, les démocrates, les socialistes, chez ceux qui récusent les Églises au nom des valeurs de l'Évangile, tous ceux qui depuis le comte de Saint-Simon (*Le Nouveau Christianisme*, 1824) ont voulu concilier la foi en Dieu, la foi en l'homme avec le « progrès ». Ainsi se distingue l'antichristianisme nietzschéen de tous les autres et qui les fait apparaître en totalité comme appartenant à la même problématique que celle du christianisme, à la même évolution, à la même histoire de la volonté de puissance. Et cela vaut aussi pour la pensée de Nietzsche lui-même, fils et petit-fils de pasteur luthérien ! À cet égard, la radicalité critique de cette pensée est sans exemple et la tension intellectuelle qu'elle suppose est prodigieuse; ce qu'en dit l'auteur dans *Ecce homo* ne relève sûrement pas de la mégalomanie pour peu que son entreprise soit prise au sérieux.

Tentons de préciser quelque peu ce qu'il faut entendre ici par le *problème de la décadence*. En quoi permet-elle à Nietzsche de récapituler et d'approfondir à la fois toutes ses interrogations antérieures sur la morale, l'art, la philosophie?

Pour une semblable tâche, il ne fallait pas imposer à moi-même une discipline – prendre parti contre tout ce qui était malade en moi, y compris Wagner, y compris Schopenhauer, y compris la moderne « humanité » tout entière¹⁸.

Comme toujours chez Nietzsche, une question ne s'approfondit pas par généralisation, mais par remise en cause personnelle. Et quel sens faut-il donner ici à la maladie? L'équivalent physiologique de la décadence est la *dégénérescence*, terme que Nietzsche emploie relativement assez peu et auquel il a préféré celui *décadence*, de connotation moins physiologique qu'historique ou culturelle. Pourtant cette notion, faussement scientifique, avait à la fin du XIX^e siècle un succès considérable dans les milieux intellectuels, à la fois chez les biologistes, les historiens, les romanciers (tel Zola en France) ; elle était devenue le grand principe explicatif tant des maladies du corps que de celles de l'âme, et cela dans tous les matérialismes biologiques, donc bien au-delà des théories du racisme. Mais Nietzsche sait fort bien qu'alors la cause (une déficience héréditaire) est le plus souvent confondue avec l'effet (le vice, l'alcoolisme, etc.) et surtout que la « décadence », considérée dans toute sa généralité, est inséparable de la vie même.

Le *déchet*, la *décadence*, le *rebut* ne sont rien qui soit à condamner en eux-mêmes; ils sont une

conséquence nécessaire de la vie, de la croissance de la vie ; le phénomène de la *décadence* a le même caractère de nécessité que tout épanouissement toute avancée de la vie [...] Il n'appartient pas à une société de rester jeune, et même dans sa meilleure force, elle produit encore immondices et déjections. Plus elle avance en énergie et en audace, plus elle est féconde en déshérités et en malvenus, plus elle se rapprochera du déclin. L'âge, on ne le supprime pas par des institutions. La maladie non plus. Le vice non plus¹⁹.

Le problème de la décadence n'est donc pas celui que pose une idéologie du *progrès* (Nietzsche cite expressément le socialisme), qui entreprendrait de combattre la maladie, le vice, toute forme de déchéance – le progrès ainsi conçu est issu lui-même du processus de décadence, il est en son fond une négation d'une vie amenée à prendre d'autant plus souvent le risque de ratés qu'elle tend à des formes plus hautes.

À *comprendre* : que toute sorte de déchéance et de maladie a constamment contribué à l'ensemble des jugements de valeur; que dans les jugements de valeur devenus dominants la *décadence* est parvenue à la suprématie; que nous n'avons pas seulement à combattre les suites de toutes les détresses actuelles dues à la dégénérescence, mais aussi celles de *toute décadence* jusqu'ici accumulée, c'est-à-dire restée *vivante*. Une telle aberration de l'ensemble des instincts fondamentaux de l'humanité, une telle décadence de l'ensemble des évaluations est le point d'interrogation par excellence, la véritable énigme que l'animal « homme » propose au philosophe²⁰.

L'énigme de la décadence, du moins de celle qui ne se réduit pas aux phénomènes de dégénérescence inséparables de tout processus vital, d'une décadence accumulée tout au long de l'histoire jusqu'à parvenir, à l'époque moderne, à ce paradoxe de sa suprématie, cette énigme est celle du christianisme considéré dans toute sa complexité et se réclamant d'un *Livre* unique, constitué d'un Ancien et d'un Nouveau Testament pourtant aussi dissemblables que possible. Reste donc à interpréter le sens de ce rapport du judaïsme au christianisme. Or, même écartée l'absurde accusation d'antisémitisme, des textes assez nombreux de Nietzsche sur le judaïsme ne manquent pas d'être surprenants. La difficulté de leur interprétation semble venir de l'entrecroisement de deux thèses : d'une part, l'importance historique capitale du judaïsme tient à ce qu'avec lui s'accomplit le premier grand renversement des valeurs. D'autre part, au contraire de ce qu'affirment tous les philosophes tant chrétiens qu'athées, il n'y a aucun « progrès » du judaïsme au christianisme, mais aggravation de la maladie qui caractérise l'animal homme. Il en résulte que l'interprétation du christianisme est la tâche primordiale de la critique philosophique – mais aussi que l'appréciation du judaïsme dépend entièrement de la relation établie entre lui et le christianisme.

Dans l'Ancien Testament juif, le livre de la justice divine, il y a des hommes, des choses, des discours, d'un si grand style que le corpus littéraire grec et indien n'a rien à proposer en comparaison. On se tient frappé de frayeur respectueuse devant les restes extraordinaires de ce qu'était l'homme d'autrefois, et l'on aura de tristes pensées au sujet de l'Asie ancienne et de sa petite péninsule avancée, l'Europe, qui voudrait face à l'Asie avoir pour sens « le progrès de l'homme ». Sans doute celui qui n'est lui-même qu'un animal domestique fragile et docile ne connaît que des besoins d'animal domestique (comme les gens cultivés de nos jours, y compris les chrétiens du christianisme « cultivé »), celui-là n'a ni à s'étonner, ni à s'affliger devant ces vestiges – le goût pris à l'Ancien Testament est une pierre de touche pour l'estimation du « grand » et du « petit » ; peut-être trouve-t-il que le Nouveau Testament, le livre de la grâce davantage encore selon son cœur. (En lui, on sent davantage l'authentique odeur douceâtre et écœurante des petites âmes bigotes)²¹.

Étonnant contraste, aussi peu voltairien que possible, qui met en relief la force morale de ce petit peuple généralement méprisé par les philosophes des Lumières ! Nietzsche étend à l'Ancien Testament l'admiration commune à la fin du XVIII^e siècle pour la poésie primitive, celle d'Homère, celle d'Ossian, alors que les cruautés du récit biblique étaient souvent relevées par les philosophes du temps avec une indignation, si l'on ose dire, toute chrétienne. Si l'antijudaïsme chrétien et l'antijudaïsme « philosophique » sont des sources de l'antisémitisme du XIX^e et du XX^e siècle, alors il doit être clair que Nietzsche n'adhère ni à l'un ni à l'autre. Au contraire, il a toujours insisté sur les qualités de ténacité du peuple juif et sur sa supériorité, relative, sur les autres peuples. Dans un aphorisme de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche s'interroge sur la « bêtise antijuive allemande ». Il croit pouvoir constater : « Les Juifs sont sans doute la race la plus forte, la plus opiniâtre et la plus pure qui vive actuellement en Europe²². » L'expression, prise isolément, ne laisse pas d'être ambiguë puisque le judaïsme a, sinon inventé, du moins transmis à l'Occident chrétien la théocratie et le mensonge sacré de la caste sacerdotale :

Leurs prophètes ont fusionné en une unité : le « riche », « sans dieu », « méchant », « puissant », « sensuel » et pour la première fois le mot « monde » a été frappé d'infamie. C'est dans ce retournement des valeurs (auquel appartient l'emploi du mot « pauvre » comme synonyme de « saint » et « d'âme ») que se trouve l'importance du peuple juif : avec lui commence le soulèvement des esclaves en morale²³.

Ainsi commence la décadence induite par le judéo-christianisme lorsque, au dieu terrible des armées, a succédé un Dieu d'amour.

Du tronc de l'arbre de la vengeance et de la haine, la haine juive – la plus profonde et la plus sublime, créatrice d'idéaux, transformatrice de valeurs, qui n'a jamais eu de pareille sur la terre – s'est développé quelque chose d'aussi incomparable, un *nouvel amour*, le plus profond et le plus sublime de toutes les sortes d'amour – et sur quel autre tronc aurait-il donc pu se développer²⁴?

Il faut comprendre que l'évangile de l'amour qui promet la victoire aux pécheurs, aux malades, aux pauvres accompli par des voies détournées «une politique de vengeance vraiment grande, d'une vengeance prévoyante, souterraine, longuement préméditée et calculée d'avance²⁵... ». Nietzsche semble alors pousser à l'extrême la vieille accusation d'imposture lancée par divers matérialistes dès l'Antiquité et reprise par les philosophes du XVIII^e siècle contre la caste sacerdotale; mais quelle preuve, quel indice peut justifier l'hypothèse d'une falsification aussi délibérée? Une critique généalogique n'a pas à produire des documents attestant des décisions conscientes. Elle doit apprécier la force, la direction, l'évolution d'une volonté de puissance qui pour sa plus grande part reste inconsciente. Nietzsche se contente de conclure en affirmant :

Il est du moins certain que sous le signe de la croix, Israël, avec sa vengeance et le renversement de toutes les valeurs, a toujours de nouveau triomphé de tous les autres idéaux, de tous les idéaux plus aristocratiques²⁶.

D'ailleurs lorsque Zarathoustra dit la répugnance et la compassion que lui inspirent à la fois les prêtres, il s'agit manifestement des prêtres chrétiens :

Ils sont à mon avis des prisonniers et des réprouvés. Celui qu'ils appellent leur sauveur les a ligotés.
ligotés de valeurs fausses et de paroles démentes
Ah ! Que quelqu'un vienne les sauver de leur sauveur²⁷!

Mais c'est *La Généalogie de la morale* qui a analysé la « psychologie » du prêtre et son rôle dans l'approfondissement du nihilisme. Le prêtre y apparaît comme un «type», n'entendons là ni une espèce biologique, ni une race, ni une classe déterminée, bien que le type puisse éventuellement y correspondre, mais un ensemble de pulsions hiérarchisées et suffisamment stables pour être reconnaissables sur une longue durée. L'extension comme la compréhension du type peut être variable (autant de types de prêtres que de religions). Nietzsche parlera même du «type homme ».

Le type du prêtre ascétique est l'incarnation du souhait d'un être-autre, d'un être-ailleurs, précisément le plus haut degré de ce souhait, une ferveur authentique, une passion; mais la *puissance* de ce souhait est justement la chaîne qui l'attache ici-bas; c'est justement de cette façon qu'il devient l'instrument qui travaille nécessairement à créer les conditions les plus favorables à l'être-ici et à l'être-homme, – c'est justement cette *puissance* qui lui permet de maintenir fermement dans l'existence tout le troupeau des ratés, des mécontents,

des mal venus, des accidentés, de toutes sortes d'êtres qui souffrent de ce qu'ils sont, en les précédant instinctivement comme berger. On m'a déjà compris : ce prêtre ascétique, cet ennemi évident de la vie, ce *négateur*, – il appartient précisément aux plus grandes forces *conservatrices*, *affirmatrices* de la vie²⁸.

Ainsi le prêtre, le plus profondément malade de tous les animaux malades (le berger est aussi mouton, a remarqué Zarathoustra), est aussi le plus courageux, un véritable artiste en mauvaise conscience, créateur des sentiments de faute et de péché, seul capable de fixer les valeurs du ressentiment et de rendre historique la grande insurrection des esclaves. Sa volonté de puissance est celle du nihilisme. «Dieu, la formule pour toute calomnie de l'ici-bas, pour tout mensonge sur l'au-delà ! En Dieu le néant divinisé, la volonté de néant déclarée sainte²⁹ ! »

Il a souvent été remarqué qu'au milieu de ses attaques méprisantes et violentes du Nouveau Testament, Nietzsche épargne la personne même de Jésus. Bien entendu, il ne peut être question pour lui de reconstituer, au-delà des mensonges sacrés, une « vie de Jésus » comme l'ont tenté Strauss et Renan à partir d'une critique historique dominée par des présupposés plus ou moins hégéliens. Ce que cherche à établir Nietzsche, c'est un «type psychologique » et ce que la critique généalogique permet de découvrir est celui d'un «saint anarchiste » qui est mort en criminel politique et non en sauveur pour la faute d'autrui.

Quant à moi, ce qui m'importe est le type psychologique du rédempteur. Ce type *pourrait* se trouver dans les Évangiles, bien que toujours mutilé ou recouvert de traits étrangers, de même que le type psychologique de saint François d'Assise se trouve dans sa légende et malgré ses légendes. *Non pas* la vérité sur ce qu'il a fait, sur ce qu'il a dit, ce qu'a été authentiquement sa mort, mais la question de *savoir si* son type peut être en quelque façon représenté, s'il est « transmissible » – Les tentatives que je connais pour tirer de la lecture des Évangiles l'*histoire* d'une « âme » me semblent la preuve d'une légèreté psychologique abominable. Monsieur Renan, ce pitre en matière de psychologie, a utilisé pour expliquer le type de Jésus les deux notions *les plus ridicules* qui pourraient lui être appliquées : la notion de *génie* et la notion de *héros*³⁰. Mais s'il y a quelque chose de non évangélique, c'est la notion de héros. C'est exactement l'opposé de tout combat, de tout sentiment d'être en lutte qui ici est devenu instinct; l'incapacité à résister devient ici une morale (« ne résiste pas au mal ! » est le mot le plus profond de l'Évangile, sa clé en un certain sens), ainsi que la félicité trouvée dans la paix, dans la douceur, dans l'*impossibilité* d'être hostile. Que signifie « bonne nouvelle » ? La vraie vie, la vie éternelle est trouvée, elle n'est pas promise, elle est là, elle est en *vous*, comme vie dans l'amour, dans l'amour d'un retrait, sans exclusion, sans distance. Tout être humain est enfant de dieu – Jésus ne prétend absolument à rien pour lui seul, – comme enfant de Dieu, chacun est l'égal de chacun... Transformer Jésus en héros! – Et quel malentendu avec le mot de « Génie » ! Notre notion tout entière d'*esprit*, qui appartient à notre culture, n'a aucun sens dans le monde où vit Jésus. Pour s'exprimer avec la rigueur du physiologiste, un tout autre mot serait ici mieux à sa place : le mot idiot³¹.

Les commentateurs n'ont pas manqué de noter que ce dernier mot renvoyait au personnage du roman de Dostoïevski dont Nietzsche lisait alors les œuvres avec admiration. De même, pour ce passage (et d'autres), il faut signaler la lecture de

Tolstoï dont *Ma religion* avait été traduite en français en 1885. Mais peut-on parler d'influence alors que les positions de Tolstoï en matière religieuse et sociale sont fort loin de celles de Nietzsche? Il ne s'agit donc pas d'opposer l'intuition littéraire à la recherche scientifique. Des mots comme « héros » ou « génie » appliqués à la personnalité de Jésus ne sont pas seulement les conclusions, toujours contestables, d'une critique historique qui serait par elle-même incontestable : ils sont révélateurs d'une interprétation « psychologique » (c'est-à-dire généalogique) dont la lecture des grands romanciers russes fait apparaître l'inconsistance. Le rapprochement n'est d'ailleurs pas dû aux hasards des lectures. C'est le monde des humbles, des décadents, des malades de l'Évangile qui apparaît comme un « monde comme tiré d'un roman russe dans lequel le rebut de la société, la maladie nerveuse, et l'idiotie de "l'enfance" semblent s'être donné rendez-vous³² ». Au-delà de la violence polémique de l'expression, Nietzsche reste d'ailleurs remarquablement prudent, il ne prétend pas déterminer des « faits » sans doute impossibles à restituer historiquement, mais retrouver les traits qui caractérisent le *type* de Jésus tel que nous pouvons encore nous le représenter et c'est cela seul qui importe généalogiquement.

J'ai déjà donné ma réponse à ce problème. Il faut présupposer que le type du rédempteur n'a été maintenu que fortement déformé. Cette déformation est en elle-même d'une grande vraisemblance : un tel type ne pouvait pas, pour plusieurs raisons, rester ni pur, ni entier, ni exempt d'adjonctions. Le milieu dans lequel évoluait cette figure étrange a nécessairement laissé des traces et plus encore l'histoire, le *destin* de la première communauté chrétienne³³.

Or ce destin ne pouvait être que le retour en force, après la mort de Jésus, chez ses disciples, des sentiments de *vengeance*, c'est-à-dire, insiste Nietzsche, du sentiment le moins évangélique :

Il était impossible que l'affaire trouve sa fin avec cette mort; on avait besoin de « représailles », de « tribunal » (et pourtant qu'est-ce qui peut être moins évangélique que les « représailles », la « punition », ou « siéger au tribunal » !). Encore une fois l'attente populaire d'un Messie vint au premier plan; un moment historique a été envisagé; le « règne de Dieu » arrive pour traduire ses ennemis devant le tribunal [...]. Par ailleurs la vénération devenue déchaînée de ces âmes qui échappaient à toute règle ne supportait plus l'évangélique égalité des droits de chacun en tant qu'enfant de Dieu, celle que Jésus avait enseignée; leur vengeance fut d'*exalter* Jésus de façon extravagante, en le coupant d'eux-mêmes ; c'est tout à fait ainsi que les Juifs pour se venger de leurs ennemis avaient autrefois séparé d'eux-mêmes leur Dieu et l'avaient élevé sur les hauteurs. Le Dieu *unique* et le fils *unique* de Dieu : deux produits du *ressentiment*³⁴.

Or le ressentiment était justement ce dont était dépourvu Jésus, celui que Nietzsche se représente comme un nouveau Bouddha. Ce qui a pris fin après la

mort de Jésus, dans la première communauté chrétienne, est la possibilité que se répande une sorte de bouddhisme nouveau, original, qui ne sépare pas Dieu des hommes, qui trouve un bonheur réel sur terre et non dans un au-delà, qui ne promet rien, ni résurrection, ni jugement d'un Dieu terrible. Jésus acceptait sa mort comme une sorte de démonstration de son enseignement tout de douceur et de pardon. Comment un chrétien qui interprète cette mort comme un effroyable sacrifice peut-il encore se réclamer de son nom? Rappelons qu'en allemand, *chrétien* se dit *Christ*. Nietzsche en arrive à cette affirmation paradoxale : «Le mot de christianisme est déjà un malentendu – au fond il n'y a eu qu'un seul chrétien, et il est mort sur la croix. L'Évangile est *mort* sur la croix³⁵. » En définitive, l'interprétation du Nouveau Testament et du développement ultérieur du christianisme dépend de l'interprétation d'une opposition majeure : celle du type psychologique de Jésus et de l'apôtre Paul :

À la bonne nouvelle succède immédiatement *la pire de toutes*, celle de Paul. En Paul s'incarne le type opposé de la bonne nouvelle, le génie dans la haine, le visionnaire dans la haine, dans la logique inexorable de la haine [...]. Que Paul, dont la patrie était le centre du rationalisme stoïcien, puisse être tenu de bonne foi quand il fonde une hallucination en *preuve* de la *survie* du rédempteur ou même seulement lui faire confiance quand il raconte *qu'il* a eu cette hallucination, cela serait une vraie *niaiserie* de la part d'un psychologue; Paul voulait la fin, donc il voulait aussi les moyens... Ce que lui-même ne croyait pas, les idiots à qui sa doctrine s'adressait, l'ont cru [...]. L'invention de Paul, son moyen d'installer la tyrannie sacerdotale, de former des troupes, la croyance dans l'immortalité – *c'est-à-dire la doctrine du jugement*³⁶.

Nietzsche s'appuie sur une citation, d'ailleurs approximative, de la première Épître aux Corinthiens : « Si le Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, alors notre foi est vaine. » L'apôtre Paul réinstalle dans le christianisme, avec l'immortalité personnelle, le sentiment du péché, de la dette, de la vengeance *contre* l'enseignement de Jésus qui, tel que Nietzsche se le représente, ignorait le ressentiment. Qu'eût été le christianisme sans le ressentiment, celui de l'unique chrétien qu'a peut-être été Jésus, sinon une sorte de bouddhisme? Schopenhauer avait déjà fait l'hypothèse, au-delà de toutes les recherches des « sciences religieuses », d'un bouddhisme du tout premier christianisme, d'une sorte d'aspiration au *nirvana*, que lui-même considérait comme la fin de la vie éthique. Chez Schopenhauer comme chez Nietzsche, il s'agit d'ailleurs moins d'histoire que de *typologie des religions* et il retrouve tout aussi bien «l'esprit hindou » par exemple chez saint François d'Assise³⁷. Le terme *décadence* a-t-il une extension suffisante, alors qu'il reste très marqué, ne serait-ce qu'*a contrario*, par l'histoire de l'Europe chrétienne? Dans les derniers écrits, le terme *nihilisme* semble pouvoir englober celui *décadence*, sa plus caractéristique manifestation.

Par ma condamnation du christianisme, je ne voudrais porter aucun tort à une religion apparentée, qui le dépasse par le nombre des croyants, le *bouddhisme*. Toutes deux appartiennent aux religions nihilistes – elles sont des religions de décadence, – mais ce qui les sépare est au plus haut degré remarquable [...]. Le bouddhisme est une religion pour les hommes *tard venus*, pour les races devenues bonnes, douces, devenues sur-intellectualisées, qui ressentent trop légèrement la souffrance (– l'Europe est encore loin d'être mûre pour cela –) ; cette religion ramène les hommes à la paix, à la bonne humeur, à une diète de l'intelligence, à un certain endurcissement du corps. Le christianisme veut maîtriser des *bêtes de proie* ; son moyen est de les rendre *malades* – l'affaiblissement est la recette pour les domestiquer, les « civiliser ». Le bouddhisme est une religion pour une civilisation qui s'achève dans la lassitude ; le christianisme n'en est pas encore là, – le cas échéant il travaille à la fonder³⁸.

¹ *Le Gai Savoir*, III, § 125.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Voir la discussion dans le dialogue « Sur la religion » dans les *Parerga*, II, § 174.

⁵ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* (1844), § 22.

⁶ *Id.*, *Traité de politique positive*, I, p. 334.

⁷ *Le Crépuscule des idoles*, «Divagations d'un inactuel », § 2 (*évangile des humbles* est en français).

⁸ *L'Antéchrist*, § 23.

⁹ *Le Gai Savoir*, V, § 344 : « En quoi nous aussi sommes encore pieux ».

¹⁰ Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*.

¹¹ Rousseau, *Émile*, « Profession de foi du vicaire savoyard ».

¹² *L'Antéchrist*, § 15.

¹³ *Ibid.*, § 15. *Décadence* est le mot français.

¹⁴ *Ibid.*, § 17.

¹⁵ C'est, nous semble-t-il, ce que fait trop souvent Charles Andler.

¹⁶ *Ibid.*, § 17.

¹⁷ *Le Cas Wagner*, préface.

¹⁸ *Ibid.*, préface.

¹⁹ *Fragments posthumes*, 14 [75], t. XIV, p. 55 (printemps 1888).

²⁰ *Ibid.*, 11 [227], t. XIII, p. 277 (novembre 1887-mars 1888).

²¹ *L'Antéchrist*, § 17.

²² *Par-delà le bien et le mal*, III, § 261.

²³ *Ibid.*, V, § 195.

²⁴ *La Généalogie de la morale*, I, 8.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* (*sub hoc signo* dans le texte allemand).

²⁷ Ainsi parlait Zarathoustra, II, « Des prêtres ».

²⁸ *La Généalogie de la morale*, III, § 13.

²⁹ *L'Antéchrist*, § 18.

[30](#) Dans le texte, *Génie et Held*.

[31](#) *L'Antéchrist*, § 29.

[32](#) *Ibid.*, § 31.

[33](#) *Ibid.*

[34](#) *Ibid.*, § 40.

[35](#) *Ibid.*, § 39.

[36](#) *Ibid.*, § 42. La patrie de Paul était Tarse, cité alors prospère de Cilicie.

[37](#) Charles Andler écrit dans son *Nietzsche* (vol. 3, p. 160) : «Les faiblesses de la doctrine de Nietzsche tiennent à ce qu'il a écrit au début du grand renouvellement où ont passé depuis cinquante ans [?] les sciences religieuses. L'immense enquête ethnographique sur les religions primitives et le vaste travail des orientalistes récents, Nietzsche ne les a pas connus. » Il semble qu'il y ait là une méconnaissance profonde de ce qu'est pour Nietzsche la généalogie, à laquelle le terme *doctrine* convient fort mal.

[38](#) *L'Antéchrist*, § 20 et 22.

Chapitre 14

Les nihilismes

Il est remarquable que le terme de *nihilisme* ait été introduit en philosophie par Jacobi pour dénoncer les conséquences de la critique kantienne : l'idéalisme, celui de Kant, celui de Fichte lui paraît incapable d'atteindre le réel même dont il doit faire un objet de foi. Nietzsche ne semble pas faire directement référence à cet usage du mot qui n'est cependant pas contraire à sa propre interprétation du kantisme. Mais à la fin du siècle, le terme désigne le plus souvent un mouvement révolutionnaire russe qui se fait connaître politiquement par la révolte violente et les attentats meurtriers, et d'autre part littérairement par les grands romanciers russes (Tourgueniev, Dostoïevski). Le terme serait apparu pour la première fois en littérature dans *Pères et enfants* de Tourgueniev (1862), mais il était déjà en usage dans les journaux dès 1829. Il peut trouver sinon ses sources, du moins ses références, dans l'individualisme radical d'un Max Stirner ou le pessimisme de Schopenhauer, auteurs qui sont loin d'être révolutionnaires, mais surtout dans l'anarchisme dont le représentant le plus connu est Bakounine, avide de liberté absolue. Le désespoir devant l'absurdité du monde et de la vie pourrait conduire au suicide, mais le nihilisme comporte aussi une confiance dans la fécondité d'une négation qui, aussi radicale soit-elle, est libératrice de forces encore inconnues. «La passion de la destruction est une force créatrice » – la formule de Bakounine a une résonance nietzschéenne.

Il semble pourtant que l'usage du terme *nihilisme* dans les dernières œuvres de Nietzsche ait été surtout déterminé par la lecture des *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget (1883-1885). Celui-ci n'est pas encore devenu le célèbre romancier nationaliste et catholique qui dénoncera dans *Le Disciple* (1907) les conséquences criminelles d'un enseignement de la critique kantienne. Il n'est encore que le poète (médiocre) et le jeune critique littéraire (brillant) qui contribue à mettre à leur rang de grands écrivains, Baudelaire, Flaubert, et surtout Stendhal. Il est l'ami et l'éditeur du grand poète encore inconnu Jules Laforgue, lui-même représentant du « décadentisme » qui fut à la mode quelque temps dans les milieux littéraires parisiens¹. Dans l'avant-propos de 1883, Paul Bourget est très conscient de la nouveauté de sa critique; elle ne porte pas essentiellement sur la personnalité

de l'écrivain (comme avec Sainte-Beuve) ni sur les procédés artistiques mis en œuvre (selon une tradition classique) : « Mon ambition a été de rédiger quelques notes capables de servir à l'histoire de la *vie morale* dans la seconde moitié du XIX^e siècle français. » Dès sa première étude sur Baudelaire, Bourget écrit :

La rage meurtrière des conspirateurs de Saint-Pétersbourg, les livres de Schopenhauer, les furieux incendies de la commune et la misanthropie acharnée des romanciers naturalistes – je choisis avec intention les exemples les plus disparates – ne révèlent-ils pas un même esprit de négation de la vie qui, chaque fois, obscurcit davantage la civilisation occidentale ?

L'esprit de négation de la vie, voilà ce qui permet à Bourget de généraliser un terme d'abord appliqué à un mouvement révolutionnaire russe dont Tourgueniev avait noté le paradoxe : « Ils ne croient à rien, mais ils ont besoin de martyre. » Cet esprit de négation de la vie qu'est le nihilisme selon Bourget se développe au-delà d'un mal du siècle romantique, au-delà d'un pessimisme philosophique : « Quand on a signalé l'influence de Schopenhauer, on n'a rien dit. Nous n'acceptons que les doctrines dont nous portons le principe en nous². » Cette phrase encore pourrait être de Nietzsche qui a lu aussi un peu plus loin : « Plus que jamais la Démocratie et la Science sont les reines de ce monde moderne qui jusqu'à présent n'a pas trouvé de procédé pour alimenter à nouveau les sources de la vie morale qu'il a taries. »

Nous ne cherchons pas à célébrer l'influence sur Nietzsche d'un écrivain français resté en définitive de second rang, mais qui était critique assez avisé pour savoir ce que supposait une influence. Il faut souligner au contraire que le nihilisme selon Nietzsche ne se réduit pas au nihilisme selon Paul Bourget; quand il emprunte, et il emprunte beaucoup, Nietzsche réinterprète profondément. Trop souvent le nihilisme après Nietzsche, *d'après* Nietzsche, a été présenté comme le diagnostic d'une maladie qui n'a pas encore trouvé son remède, comme un poison qui trouverait bientôt son antidote dans quelque réforme ou révolution intellectuelle et sociale, bref le principe du Mal auquel il serait urgent d'opposer le principe du Bien. Trop souvent la lucidité de Nietzsche sur le nihilisme du monde contemporain est célébrée comme si le commentateur entreprenait d'écrire un nouveau chapitre des *Essais de psychologie contemporaine*, en quelque sorte « à la Paul Bourget », sans sortir de la sage dichotomie du Bien et du Mal. Le nihilisme n'est pas un épisode récent, aussi dramatique soit-il, dans l'histoire d'une civilisation qui aurait perdu confiance en elle-même, mais il doit être reconnu comme étant, au moins depuis l'insurrection des esclaves, comme au principe même de *la* morale, celle que Kant prétendait seulement formuler avec plus de rigueur et de pureté. La généalogie nietzschéenne de la morale (au singulier) ne

peut rien ajouter au socratisme, au platonisme, au stoïcisme, à l'épicurisme, au christianisme, à l'utilitarisme, à l'ascétisme... rien sinon son opposé, l'immoralisme. Si le moraliste est celui qui considère la morale comme problème, alors demande Nietzsche, « moraliser ne doit-il pas – être immoral³? » Il est impossible d'établir, comme on l'a tenté, un parallèle entre *La Généalogie de la morale* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « l'exigence d'une seule morale pour tous porte nettement préjudice aux hommes supérieurs; en bref, il y a une *hiérarchie* entre homme et homme et entre morale et morale⁴ ». Préconiser la création d'une morale nouvelle serait l'immoralité même, comme Kant l'a fort bien reconnu ; mais il en avait déduit une exigence d'universalité dont le sens est celui d'un idéal ascétique et finalement un nihilisme.

Celui-ci n'est-il qu'un prolongement, qu'un approfondissement du pessimisme? Le vocabulaire de Nietzsche n'est pas toujours très clair sur ce point. Souvent le pessimisme renvoie explicitement à la philosophie schopenhauerienne devenue dominante dans les milieux cultivés de langue allemande. Mais la philosophie de Schopenhauer est parfois qualifiée de nihiliste comme si le nihilisme résultait en quelque façon du pessimisme. Nietzsche parle même d'une « *évolution du pessimisme en nihilisme* : dénaturation des valeurs, scolastique des valeurs. Les valeurs, séparées, idéalisées, au lieu de conduire à l'action de dominer l'action, se tournent contre l'*action* et la condamnent⁵. » Il ne faut pas oublier que Schopenhauer a toujours opposé son propre pessimisme métaphysique, ainsi que le pessimisme religieux de l'Inde, à l'*optimisme* fondamental de la théologie judéo-chrétienne, à ce scandale d'un Créateur qui proclame que *tout est bien*. Or c'est bien encore cela que répète la tradition paulinienne du christianisme. Schopenhauer ne pouvait pas s'aviser que son propre antichristianisme, son propre pessimisme, son propre athéisme, restaient *en deçà* de l'alternative du bien et du mal, et que son idéal ascétique relevait du *même* esprit de vengeance, du même nihilisme qui seront décelés par la généalogie nietzschéenne dans le christianisme. Autrement dit, les deux types religieux qui étaient le plus radicalement opposés pour Schopenhauer se retrouvent être pour Nietzsche deux expressions du même nihilisme.

Le nihilisme est aussi multiple, essentiellement multiple, que la volonté de puissance elle-même. Nietzsche en détecte partout des traits : en économie politique (la suppression de l'esclavage), en politique (l'opportunisme), en histoire (le darwinisme, le déterminisme hégélien), en art (le mensonge romantique et son contrecoup, l'art pour l'art), et même dans les sciences de la nature (mécanisme, déterminisme universel)⁶. Le nihilisme apparaît ainsi comme coextensif à toute activité humaine engagée dans l'histoire de la culture, de la civilisation. Depuis la préhistoire jusqu'aux « derniers hommes », l'histoire humaine est celle de l'avancée

du nihilisme, c'est-à-dire celle de la dépréciation de la vie et des idéaux forgés pour masquer cette dépréciation. Il faut préférer ici le terme *dépréciation* à *négation* pour écarter un contresens que n'ont pas toujours su éviter même les meilleurs commentateurs, tant est grand l'attrait (nihiliste !) de la dialectique. Volonté de puissance et nihilisme ne sont pas comme être et néant; c'est de *hiérarchie* qu'il s'agit, non de contradiction :

Des contradictions mises à la place des degrés et des rangs naturels. Haine de la hiérarchie. Les contradictions correspondent à une époque populacière parce que plus facilement concevables⁷.

Comprenons qu'il n'y a nul «travail du négatif », que la négativité du nihilisme n'introduit nulle progression dialectique, mais un appauvrissement, un manque, un moindre degré de puissance, un déclin des formes de la volonté de puissance.

Mon affirmation est que dans toutes les valeurs supérieures de l'humanité, cette volonté est *défaillante*, – que les valeurs de déclin, les valeurs nihilistes commandent sous les noms les plus sacrés⁸.

Cependant le nihilisme est *toujours et encore volonté de puissance*. Il n'y a donc pas d'antithèse entre une volonté de puissance et une volonté de néant entre lesquelles l'humanité serait sommée de choisir. D'ailleurs, pas plus que la puissance le néant n'est un étrange objet extérieur au vouloir; quel que soit le niveau auquel se manifeste le nihilisme, il est toujours lui-même évaluation, position de valeurs. C'est pourquoi il ne se réduit pas au seul ressentiment, ni à la mauvaise conscience, ni même, comme on le fait souvent, à la mort de Dieu.

Si nous voulions nous désigner tout simplement par une des anciennes expressions de sans dieu, d'incroyants ou encore d'immoralistes, nous serions encore loin de nous croire définis ainsi; nous sommes tout cela à la fois et à un stade trop avancé pour que *nous* puissions saisir, pour que *vous* puissiez saisir, messieurs les amateurs de nouveauté, ce qui alors est éprouvé [...]. Car l'homme est un animal qui vénère ! Mais il est aussi un animal méfiant; et que le monde *n'ait pas* la valeur que nous avons cru, c'est à peu près le résultat le plus assuré que notre méfiance ait enfin obtenu. Autant de méfiance, autant de philosophie. Nous nous gardons bien de dire qu'il a *moins* de valeur; aujourd'hui il nous paraît même risible que l'homme ait eu la prétention d'inventer des valeurs qui devraient s'élever au-dessus de la valeur du monde réel – nous sommes justement revenus de cela comme d'une aberration longtemps méconnue de la vanité et de la déraison humaine. Elle a trouvé sa dernière expression dans le pessimisme moderne, et une expression plus ancienne, plus forte, dans la doctrine de Bouddha; mais le christianisme en propose une, plus incertaine il est vrai, plus ambiguë, mais qui n'en est pas pour cela moins attrayante [...]. Ne nous sommes-nous pas laissés aller à soupçonner une contradiction entre le monde dans lequel nous étions à l'aise avec nos vénération – grâce auxquelles peut-être nous *supportions* de vivre – et d'autre part un autre monde *que nous sommes nous-mêmes* ? Un soupçon inexorable, radical, ultime sur nous-mêmes qui s'empare toujours plus de nous

les Européens, toujours plus gravement, et qui pourrait placer facilement les générations qui viennent devant cette effrayante alternative : « ou bien supprimez vos vénération, ou bien supprimez-vous *vous-mêmes* ». Cette dernière injonction serait le nihilisme; mais l'autre ne serait-elle pas aussi – le nihilisme? – Tel est notre point d'interrogation⁹.

Dans cette alternative nous serions tentés de reconnaître déjà la distinction que fera Nietzsche entre un nihilisme actif et un nihilisme passif : l'exemple le plus clair de ce dernier étant le bouddhisme, nihilisme de faiblesse et de lassitude, alors que le nihilisme actif est un nihilisme de force, de lutte, de distinction. Cette opposition correspond à celle du pessimisme de la force et du pessimisme des faibles que nous connaissons déjà, mais peut-elle rendre compte de l'interrogation qui vient d'être citée? Le deuxième terme de l'alternative se réfère bien au nihilisme selon Paul Bourget, celui qui se demande « à quoi bon? » et qui s'étend dans toute l'Europe à la fois intellectuelle et politique depuis les milieux littéraires de Paris jusqu'aux milieux révolutionnaires de Saint-Petersbourg; mais ce nihilisme-là, qui n'a vraiment rien qui le rapproche du bouddhisme, pourquoi serait-il plus essentiellement passif qu'actif?

Où est l'alternative? L'extension de la notion de nihilisme de *notre propre suppression* à la suppression des «vénération» qui nous préservent justement de ce premier nihilisme, semblerait pourtant aller de soi. Il n'y a interrogation que si la méfiance *philosophique* porte cette fois-ci sur les vénération elles-mêmes, c'est-à-dire sur l'existence de valeurs supérieures à celles du monde réel : sont cités ici explicitement le pessimisme moderne (même athée), le bouddhisme et le christianisme dont la critique généalogique montrera l'ambiguïté, c'est-à-dire en somme des « vénération » dont le caractère est radicalement négatif. L'alternative qui introduit la question finale est une fausse alternative qui croit pouvoir opposer encore théisme et humanisme comme si la mort de Dieu n'était pas aussi la mort de l'Homme ! Mais, si la nouvelle de la mort de Dieu a mis si longtemps à se répandre, le soupçon qui porte sur l'homme prétendument créateur de valeurs ne manquera pas lui aussi de s'imposer à la pensée européenne. « Autant de méfiance, autant de philosophie ». Nietzsche semble décrire une sorte d'humanisme existentialiste, à l'avance quasi sartrien, pour qui la conscience humaine « néantisante » est du même coup créatrice de valeurs qui n'ont pas d'autre fondement que la volonté de néant. La seule réponse à l'interrogation finale de l'aphorisme se trouvera dans le passage du nihilisme contemporain à un nihilisme achevé dans et par la pensée même du philosophe Nietzsche.

Ainsi donc le nihilisme se dit de multiples façons selon qu'il est complet ou incomplet, actif ou passif, ancien ou moderne, selon qu'il manifeste une volonté de néant ou un néant de volonté. Comment en serait-il autrement alors que l'humanité

entière dans sa culture et son histoire est marquée du nihilisme comme au fer rouge, alors que l'homme se définit comme l'*animal malade* et que *nihilisme* est un nom de sa maladie? Nietzsche a envisagé que les Européens pourraient échapper à l'effroyable alternative en retrouvant une sorte de bouddhisme qu'il décrit avec une certaine complaisance :

Ce qui est bouddhique exprime une belle soirée, une suavité, une douceur accomplie, – la gratitude envers tout ce qu'on a laissé derrière soi, sans trace d'amertume, de déception, de rancune; le haut amour spirituel, le raffinement de la contradiction philosophique sont derrière lui, le bouddhisme se repose même de cela, mais il tire l'auréole spirituelle et son éclat pourpre de soleil couchant (son origine est dans les plus hautes castes)¹⁰.

Mais le bouddhisme, exemple parfait de nihilisme passif, est « ancien », et correspond à un état stable, terminal, lorsqu'une culture a définitivement accepté que l'existence soit privée de sens, au-delà de tout ressentiment, de toute rancune. Tel n'est pas, tel ne peut pas être le pessimisme moderne, en dépit de Schopenhauer le trop chrétien et dont le mérite est d'avoir *seulement* posé la question du sens de l'existence. Mais surtout, différence capitale, la sérénité de Bouddha est originaire des classes aristocratiques. L'hédonisme de la lassitude s'en remet aux valeurs aristocratiques d'une race, d'une nation, alors que le christianisme, dès l'origine, rassemble les déshérités de partout. Peut-on en attendre autre chose que la prolifération de ceux que Nietzsche appelle « les derniers des hommes », ceux qui ont inventé les « petits bonheurs » ? Voilà deux versions distinctes, opposées du « néant de volonté » que *La Généalogie de la morale* assigne comme terme au nihilisme. Combien y a-t-il de nihilismes? Deux, trois ou davantage? Prenons garde à ne pas construire une sorte de dialectique pseudo-hégélienne du nihilisme¹¹.

Comment le Dieu chrétien meurt-il? De compassion, de charité chrétienne, d'une morale qui rend finalement insupportable l'existence d'un dieu créateur responsable, coupable de ce monde-ci. Là non plus, n'introduisons aucune dialectique qui ferait de la mort de Dieu le moment négatif d'un devenir de l'absolu. Cette mort n'a pas de signification proprement théologique, elle n'est que la fin d'une croyance humaine, trop humaine. Ainsi, dans la quatrième partie de *Zarathoustra*, le prophète rencontre le dernier pape et lui demande comment Dieu est mort; le dernier pape répond :

Lorsqu'il était jeune, ce Dieu venu d'Orient était dur et vindicatif et il se bâissait un enfer pour la délectation de ses favoris.

Mais il est devenu vieux, et faible, et amolli et compatissant, plus semblable à un grand-père qu'à un père, et surtout semblable à une grand-mère vieille et chancelante. Il était assis, ratatiné au coin de son poêle, il se

plaignait de ses mauvaises jambes, fatigué de tout, fatigué de vouloir et il s'étouffa un jour de sa trop grande compassion¹².

Le commentaire de Zarathoustra le sans-Dieu est notable : il a échoué trop souvent, ce potier qui n'avait pas assez appris. Mais exercer sa vengeance sur ses poteries et ses créations, parce qu'elles ne lui avaient pas réussi, c'était un péché *contre le bon goût*. Il y a aussi un bon goût en matière de piété :

C'est lui qui enfin a dit : Assez d'un Dieu comme celui-là! Plutôt n'avoir aucun dieu, plutôt être l'artisan de son propre destin, plutôt être un bouffon, plutôt être soi-même Dieu¹³.

Est-ce bien le nihilisme passif de la négation de la volonté qui est ici mis en scène? Mais alors, dans ce cas, pourquoi devrait-il précéder le nihilisme actif de la volonté du néant? Rappelons-nous que déjà le faible d'esprit proclamait que nous sommes *tous* les meurtriers de Dieu. C'est toujours l'homme qui fait mourir Dieu, qui le laisse mourir, même si, comme le rappelle Zarathoustra, «Les dieux meurent de diverses morts ».

La rencontre prochaine de Zarathoustra, après celle du vieux pape, sera celle du «plus hideux des hommes », celui qui a forme humaine mais est à peine un homme et ne peut être reconnu comme tel que par une voix humaine, une parole humaine.

Ce qui s'appelle la vertu chez les petites gens, c'est la compassion – alors qu'ils n'ont aucun respect pour un grand malheur, une grande laideur, un grand échec.

De tous ceux-là je détourne mon regard, comme un chien ne regarde plus les dos grouillants des moutons. Ils sont de petites gens gris, bienveillants et bien laineux.

Comme un héron détourne son regard de la platitude des étangs, en renversant sa tête, ainsi je me détourne du grouillement des petites vagues grises, des petits vœux gris, des petites âmes grises.

Trop longtemps on a donné raison à ces petites gens; ainsi leur a-t-on donné aussi la puissance – et maintenant leur doctrine est que « est bon ce que les petites gens appellent bon ».

Et aujourd'hui s'appelle « vérité » ce que disait le prêcheur sorti de leur milieu, le saint extraordinaire, le porte-parole des petites gens, celui qui se présentait ainsi lui-même : « Je suis la vérité. »

[...] Mais lui, il *fallait* qu'il mourût. Il voyait de ses yeux qui voyaient tout, il voyait les fonds et les fondements de l'homme, toute sa honte, sa laideur dissimulées.

Sa compassion ne connaissait aucune pudeur, elle se glissait dans mes replis les plus obscènes. Il fallait qu'il mourût cet indiscret parmi les indiscrets, ce suprêmement importun, ce suprêmement compatissant.

Il me voyait toujours; *moi*, d'un tel témoin j'ai voulu tirer vengeance – ou bien moi-même ne pas vivre.

Le Dieu qui voyait tout, *même l'homme*, ce dieu il fallait qu'il mourût! L'homme ne *supporte* pas que vive un témoin tel que lui¹⁴.

Grandeur et misère de l'homme sous le regard du Grand Compatissant qu'il vénère. En réalité sous *son propre* regard; le plus hideux des hommes est le plus humain des hommes, l'animal le plus malade, celui qui n'est plus reconnu comme humain que par la seule faculté de parole. Nietzsche reprend ici très clairement « l'effroyable alternative » devant laquelle se trouveront bientôt les européens : «Supprimez vos vénération ou supprimez-vous vous-même. » Ce qui est décrit ici est bien le pessimisme contemporain; il faut sans doute reconnaître dans le plus hideux des hommes une figure du plus lucide des pessimistes, l'athée Schopenhauer ; et Zarathoustra ne peut manquer de le saluer comme un homme supérieur, méconnu, exilé dans la foule des petits compatissants qui sont parvenus, par le seul poids du nombre, à imposer leurs valeurs égalitaires de médiocrité universelle. Sans doute faut-il voir dans ces «petites gens », qui ne sont pas encore les «derniers hommes », les démocrates et les socialistes qui étaient alors nombreux à prétendre réaliser les promesses de l'Évangile. La solitude du plus hideux des hommes était celle de Schopenhauer et sera celle de Nietzsche.

Schopenhauer avait été reconnu « le guide qui depuis les hauteurs de la morosité sceptique ou du renoncement critique nous conduit à la plus grande hauteur de la contemplation tragique¹⁵ ». C'est lui qui nous révélera ce que Kant le piétiste n'a jamais osé s'avouer à lui-même : l'auteur de la *Critique de la raison pure* est bel et bien le véritable meurtrier de Dieu ! Nietzsche avait pu lire dans les *Memorabilien* publiées en 1863 par Frauenstaedt une lettre de Schopenhauer du 21 août 1852 dont la violence de ton ne pouvait lui déplaire :

C'est lui pourtant [le Dieu de la Bible] que Kant a bel et bien supprimé de sorte que, pour mon compte, je n'ai reçu qu'un corps inerte; mais s'il m'arrive de sentir comme dans votre lettre la puanteur du cadavre, alors je me fâche [...], appelez-le par exemple le supra-sensible, la divinité, l'infini, le premier principe, ou mieux encore avec Hegel l'Idée ! l'Idée! – Allons donc. Nous savons bien pourtant ce qu'il y a derrière les mots; c'est Monsieur de l'Absolu ! Il a créé le ciel et la terre au commencement, amen, amen!

Dans la deuxième édition du *Principe de raison suffisante* (1847) on pouvait lire : «Depuis Kant la preuve cosmologique, le verbiage de l'Absolu n'habille plus qu'un fantôme, une créature ministérielle d'espèce philosophique¹⁶. » Tout cela, Nietzsche, le sans-Dieu, le *savait* depuis longtemps, mais avait-il le courage, ce courage qu'il admirait en Schopenhauer, d'en accepter les conséquences pour lui-même?

L'erreur (comme la croyance en l'idéal) n'est pas l'aveuglement, l'erreur est *lâcheté*. Toute acquisition, tout pas en avant dans la connaissance est la conséquence du courage, de la dureté envers soi, de la probité envers soi¹⁷.

Voilà ce qui relativise le fameux « soyez dur! » nietzschéen. On ne peut pas faire du renversement du précepte évangélique une justification pure et simple du droit du plus fort, ou même un appel à la plus brutale barbarie, alors que, ce droit du plus fort, ce sont les « petites gens » qui le revendiquent en invoquant le pouvoir du nombre.

Et si notre probité se lasse un jour, et soupire, et s'étire, et nous trouve trop durs, et si elle préférerait quelque chose de meilleur, de plus léger, de plus doux, comme un vice agréable, restons *durs*, nous les derniers stoïciens ! Et envoyons à son aide ce que nous avons en nous de diabolique, – notre dégoût de ce qui est pesant et approximatif, notre « aspiration à l'interdit », notre courage d'aventuriers, notre vieille curiosité rusée, notre volonté de puissance et de victoire sur le monde la plus subtile, la plus masquée, la plus spirituelle qui erre çà et là avec convoitise autour de tous les empires du futur¹⁸...

Nietzsche peut se penser comme le «dernier nihiliste » , non pas que le nihilisme disparaisse avec lui par on ne sait quel renversement dialectique, mais parce qu'il est cet homme (*Ecce homo*) en qui et par qui la lumière s'est faite sur ce qui a été jusqu'à présent moralisé, idéalisé. Le nihilisme n'est pas pour le philosophe la *conclusion* d'une analyse conceptuelle, mais la condition vécue, assumée d'une critique généalogique radicale qui n'avait encore jamais été conduite à son terme.

On n'a que tardivement le courage de ce qu'on *sait* véritablement. Que j'aie été jusqu'ici fondamentalement nihiliste, il y a peu que j'en réponds à moi-même; l'énergie, la radicalité avec lesquelles je suis allé de l'avant en tant que nihiliste m'ont fait illusion sur ce point fondamental. Quand on va à la rencontre d'un but, il semble impossible que « l'absence de but en soi » devienne pour nous un principe de croyance¹⁹.

Il n'y a de philosophie que référée à l'expérience d'une vie, – non pas que la pensée de Nietzsche puisse s'exposer dans une biographie objective, selon les étapes d'œuvre en œuvre d'une formation intellectuelle – mais parce qu'un athéisme ne peut se réduire à un jeu de concepts, parce qu'aucune doctrine n'est séparable de celui qui l'énonce et qu'il faut bien en définitive que le philosophe en arrive à parler en première personne, à dire « nous », à dire « moi ». Comme on l'a souvent remarqué, *Ecce homo*, outre la provocation du titre, doit beaucoup à l'*égotisme* de Stendhal.

Mais l'antichristianisme de Stendhal tenait au siècle des Lumières par l'intermédiaire du grand-père Gagnon ; celui de Nietzsche, fils et petit-fils de pasteur, est nourri des textes sacrés. Il sait que le titre d'un de ses tout derniers

livres, *Der Antichrist*, a en allemand une signification ambiguë : il doit certainement être traduit par *L'Antéchrist*, le personnage mystérieux dont parle la Bible, qui doit apparaître avant la fin des temps pour déchaîner les guerres, les crimes et l'impiété et qui ne sera vaincu que par le Christ lui-même, redescendu sur terre. Mais « *antichrist* » signifie aussi « antichrétien », ce que ne suggère pas l'usage français. Il y eut nombre d'artistes, d'écrivains, de philosophes antichrétiens, mais qui, sinon Nietzsche lui-même, peut se reconnaître dans l'adversaire ultime du Christ évoqué par la tradition chrétienne elle-même? «Ce qui me sépare, ce qui me met à l'écart de tout le reste de l'humanité, est d'avoir mis à découvert la morale chrétienne²⁰. » Ainsi parle le philosophe qui a nom Antéchrist à l'ultime phase du nihilisme. « La découverte de la morale chrétienne est un événement sans pareil, une réelle catastrophe²¹. »

Et l'helléniste qu'est Nietzsche sait que la « catastrophe » signifie, à la fin de la tragédie, le retournement final qui dénoue l'intrigue et en livre le sens :

Celui qui découvre la morale a par là découvert la non-valeur de toutes les valeurs auxquelles on croit ou l'on a cru; il ne voit dans les types humains les plus vénérés, et même déclarés *saints*, rien qui soit désormais vénérable, mais un genre d'avortons, particulièrement néfastes, néfastes parce qu'ils fascinent²².

¹ Une revue de poésie symboliste intitulée *Le Décadent* a été publiée de 1885 à 1889.

² Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, avant-propos de 1886.

³ *Par-delà bien et mal*, § 228.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Fragments posthumes*, 9 [107], p. 64 (automne 1887).

⁶ Voir *Fragments posthumes*, 2 [131], t. XII, p. 132-133 (automne 1885-automne 1886).

⁷ *Ibid.*

⁸ *L'Antéchrist*, § 6.

⁹ *Le Gai Savoir*, V, § 346.

¹⁰ *Fragments posthumes*, 14 [91], t. XIV, p. 64 (printemps 1886).

¹¹ Gilles Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie* (p. 171), articule les trois nihilismes qu'il appelle négatif, réactif et passif dans une systématisation qui semble arbitraire.

¹² *Ainsi parlait Zarathoustra*, V, « Hors service ». Nietzsche fait allusion au plaisir que, selon Tertullien, les élus prennent à voir souffrir les damnés.

¹³ *Ibid.* On remarquera que le problème du jugement de la création divine (*théodicée*) devient une question d'esthétique, et non sans quelque dédain.

¹⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, «Le plus hideux des hommes ».

¹⁵ *Considérations intempestives*, III, « Schopenhauer éducateur ».

¹⁶ *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, § 20. Tout le passage est un sarcasme antihégélien.

¹⁷ *Ecce homo*, Préface, § 3.

[18](#) *Par-delà le bien et le mal*, § 227. «Aspiration à l'interdit» transpose une citation latine d'Ovide, « *nitimar in vetitum* ».

[19](#) *Fragments posthumes*, 9 [123], t. XIII, p. 72 (automne 1887).

[20](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7.

[21](#) *Ibid.*, § 3.

[22](#) *Ibid.*

TROISIÈME PARTIE

Du dernier homme au surhomme

Chapitre 15

Le dernier homme

Ya-t-il une politique de Nietzsche? Lui-même ne s'est pas donné une doctrine politique qui prenne, positivement ou négativement, la suite des grandes philosophies politiques du passé. Si, par politique, il faut entendre « ce qui concerne l'État et le gouvernement par opposition aux faits économiques et aux questions sociales, soit à la justice et à l'administration, soit aux autres activités de la vie civilisée¹ », il suffira de se référer à la page célèbre du *Zarathoustra* sur l'État « monstre froid », et l'on ne conclura pas même à un anarchisme, ce qui serait encore une doctrine proprement politique. Sur ce point, les intellectuels français anarchistes ou anarchisants de la fin du XIX^e siècle se sont singulièrement trompés en faisant de Nietzsche l'un des leurs. Lui-même ne parle de l'anarchisme contemporain qu'avec méfiance et mépris et le confond volontiers avec le « nihilisme » russe. Sur ce point, il prolonge l'inspiration de l'individualisme antirévolutionnaire de Schopenhauer. Son hostilité au nationalisme et particulièrement au nationalisme allemand, après le court engagement patriotique de 1870 dans l'armée prussienne, devient de plus en plus vive, mais il n'en résulte pas de positions partisans ou politiques déterminées en dehors de quelques invectives contre Bismarck et Guillaume II.

Si l'on entend la politique dans un sens beaucoup plus large comme théorie du pouvoir, des relations de pouvoir à l'intérieur de groupes humains, alors c'est toute l'œuvre du philosophe de la volonté de puissance qui peut être considérée comme « politique », et des livres comme *Par-delà le bien et le mal* ou *La Généalogie de la morale* deviennent des traités politiques, du moins des matériaux pour une doctrine politique. Nous avons dit comment sa propre sœur avait choisi d'oublier opportunément l'opposition foncière de Nietzsche tant à l'antisémitisme qu'au nationalisme. Mais une fois dénoncée cette falsification, en effet monstrueuse, faut-il renoncer à trouver au moins quelques traits d'une « politique » de Nietzsche? On pourrait en effet arguer de la méconnaissance qu'avait ce professeur myope de l'histoire sociale et économique pour négliger ses considérations sur les deux siècles à venir et les terribles guerres idéologiques qui les agiteront². Reconnaissons toutefois que des penseurs politiques dont nul ne conteste la compétence n'ont

guère été plus heureux dans leurs prévisions !

La notion de politique est alors élevée à une guerre des esprits, toutes les structures du pouvoir de l'ancienne société explosent – elles reposent toutes ensemble sur le mensonge; il y aura de guerres comme il n'y en a encore eu sur terre. C'est à partir de moi qu'il y a sur terre une grande politique³.

Comme souvent chez Nietzsche, l'expression «grande politique » est une expression ironiquement empruntée aux discours du chancelier de l'Empire allemand Bismarck dont la politique étroitement nationale et nationaliste restait à ses yeux désespérément « petite ». L'adjectif est ici, comme souvent, une référence à l'affirmation vitale; il ne s'agit donc pas, ou pas seulement, d'une politique concernant de vastes desseins à longue échéance, ni d'une politique qui s'adresserait à de « grands » pays pour construire un nouvel équilibre européen.

C'est l'époque des masses : elles se mettent à plat ventre devant tout ce qui est massif. De même dans les questions politiques. Un homme d'État qui amoncelle de quoi faire une nouvelle tour de Babel, un monstre quelconque de puissance impériale, il l'appelle « grand » – bien que nous qui sommes plus prudents, plus retenus, nous ne renoncions pas encore à l'ancienne croyance que, seule, une grande pensée donne la grandeur à une action, à une cause⁴.

Lorsque Nietzsche prétend que la « grande » politique ne commence qu'à partir de lui, n'est-il plus déjà, comme on l'a répété, qu'un pauvre mégalomane? En un sens Nietzsche est bien celui qui, le premier peut-être, a voulu pleinement, consciemment, la «grandeur» et qui ainsi apparaît comme « fou » à une société qui se soumet toujours davantage aux valeurs nihilistes. Il ne se présente pas ici comme chef d'État, de gouvernement ou de parti, mais comme le penseur qui annonce les plus « grands » bouleversements, les plus « grands » séismes, à la suite d'une affirmation radicale de la vie, d'une volonté de puissance surabondante, toujours capable d'aller au-delà d'elle-même. Quelques textes permettent de préciser à quelles conditions est concevable, non pas la prise de pouvoir d'un parti nietzschéen (ce qui est absurde), mais une «grande politique » qui réponde au nihilisme européen que Nietzsche diagnostiquait. Comme Tocqueville, comme Renan en France, il croit à une marche irrésistible de l'Europe vers la démocratie et le socialisme, dont la victoire est d'autant plus inévitable, malgré des crises nationalistes ou anarchistes (ou même à cause d'elles), qu'elle ne fait que mener à son terme la décadence chrétienne.

Que l'on appelle maintenant « civilisation », ou « humanisation », ou « progrès » la caractéristique que

l'on cherche pour les Européens, que l'on parle simplement, sans éloge ou blâme, par une formule politique du mouvement *démocratique* de l'Europe, derrière toutes ces façades morales et politiques que désignent de telles formules, s'accomplit un formidable processus *physiologique* dont le courant devient toujours plus puissant, – un processus qui accroît la similitude des Européens, leur émancipation des conditions de climat et de lieu dans lesquelles les races étaient apparues, leur indépendance grandissante du milieu *déterminé* qui au long des siècles tend à s'inscrire dans l'âme et le corps des exigences uniformes, – alors se développe peu à peu une espèce d'homme essentiellement supranationale et nomade dont, pour parler en termes de physiologie, le type est caractérisé par un art et une force d'adaptation maximale⁵.

Nous savons que lorsque Nietzsche parle en termes de physiologie, ce n'est nullement par métaphore. Si l'Europe tend à s'unifier derrière la façade politique de la démocratie, c'est en terme de généalogie qu'apparaît une nouvelle sorte ou espèce (*Art*) d'hommes qui n'est plus définie par des frontières nationales, au-delà de la diversité des « races » jusqu'ici constituées par la géographie et l'histoire. Comme la plupart des savants et des historiens de son temps (y compris Darwin !), il croit à l'*hérédité des caractères acquis*, et c'est cette hérédité des caractères acquis qui explique l'apparition et le développement de nouvelles races comme celle, « supranationale et nomade », des *Européens*, qu'il prétend voir se former à la fin du XIX^e siècle. Quoi qu'il en soit, il est vain de chercher à exonérer Nietzsche de tout racisme (au sens du XX^e siècle) en lui prêtant une conception purement « culturelle », idéaliste de la race.

C'est de cette façon, en quelque sorte « raciale », que Nietzsche envisage l'unité de l'Europe et, ne l'oublions pas, sur fond de nihilisme achevé. On se gardera donc de faire de Nietzsche le prophète de la politique dite « européenne » du XXI^e siècle ! Notons cependant que l'exemple invoqué des génies, des hommes supérieurs en ce siècle de décadence, paraît introduire quelque ambiguïté.

Aujourd'hui on méconnaît ou on réinterprète de façon arbitraire ou erronée les signes les moins douteux que l'*Europe veut devenir une*. Chez les hommes les plus profonds et les plus étendus de ce siècle, la véritable direction d'ensemble de leur tâche spirituelle cachée fut de préparer la voie à cette *synthèse* nouvelle, et de prendre d'avance en considération, à titre expérimental, l'Européen de l'avenir ; c'est seulement en première approche, ou dans leurs moments de faiblesse, comme celle de l'âge, qu'ils se sont réclamés de leurs « patries », – en devenant « patriotes » ils se mettaient seulement en congé d'eux-mêmes. Je pense à des hommes comme Napoléon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer ; on ne trouvera pas mauvais que je range avec eux Richard Wagner [...]⁶.

Évitons d'autre part un autre contresens : un maximum de capacité d'adaptation n'implique nullement une supériorité dans l'affirmation de la volonté de puissance ; bien au contraire. Cette nouvelle race européenne prépare l'engeance grouillante des « derniers hommes » décrite dans le prologue de *Zarathoustra*. L'adaptation

fréquemment sollicitée à des conditions de vie sans cesse variées interdit toute élévation du type et conduit à une massification au niveau le plus médiocre :

De tels Européens à venir donneront vraisemblablement l'impression d'ensemble d'être des ouvriers apparemment disponibles, pauvres en volonté, bavards en toutes choses et qui *ont besoin* du maître autant que du pain quotidien⁷.

Car la dualité du maître et de l'esclave ne manque pas de se reproduire à tous les niveaux, dans toutes les sociétés : dans l'Europe devenue démocratique, l'absence de préjugés dans la formation scolaire, la possibilité offerte de toutes sortes de pratiques, d'habileté, de tromperies, sera favorable, dans des conditions exceptionnelles, à l'apparition de maîtres qui en seront d'autant plus forts. Et Nietzsche croit pouvoir conclure d'une manière qui n'est pas vraiment paradoxale : «La démocratisation de l'Europe est en même temps une entreprise involontaire d'élevage de tyrans⁸. » Manifestement, ne serait-ce que par l'usage du terme *tyran*, Nietzsche se souvient ici de Platon et de son classement des gouvernements :

Selon toute vraisemblance, aucun autre régime ne peut donner naissance à la tyrannie que la démocratie, de la liberté extrême naît la servitude la plus complète et la plus terrible⁹.

Cependant Nietzsche ne discerne aucun passage d'un régime à l'autre qui se développerait dans la continuité d'une histoire. Si une politique de Nietzsche est aussi difficile à cerner, c'est qu'il pose dans une dualité irréductible, sans qu'aucune dialectique ne vienne à la surmonter, le maître et la foule des esclaves, le tyran et la masse des travailleurs. Pas de troupeau sans berger : si la théorie politique prétend fonder le lien social, alors elle doit prendre en compte les valeurs des maîtres tout autant que celles des esclaves.

S'il ne s'agit plus maintenant dans toute politique que de rendre la vie supportable au plus grand nombre possible, alors admettons que c'est au plus grand nombre possible de déterminer ce qu'il entend par une vie supportable; s'il se croit capable intellectuellement de trouver les moyens d'atteindre ce but, à quoi servirait-il d'en douter? Ils *veulent* maintenant être les véritables artisans de leur bonheur et de leur malheur, et si ce sentiment de se déterminer eux-mêmes, l'orgueil des cinq ou six concepts qu'abrite leur tête et qu'elle met en lumière, leur rend en fait la vie tellement agréable qu'ils supportent volontiers les conséquences désastreuses de leur esprit borné, il y a peu de choses à opposer, pourvu que cet esprit borné n'aille pas jusqu'à demander que *tout* en ce sens sont soumis à la politique et que *chacun* ait à vivre et à agir selon ses normes¹⁰.

Nietzsche ne peut parler de la politique considérée comme la recherche du bonheur pour le plus grand nombre qu'avec mépris et crainte à la fois; avec mépris car une telle politique revient à se résigner aux valeurs les plus médiocres en renonçant aux formes les plus hautes de la volonté de puissance; avec crainte car l'État moderne qui se réclame de l'égalité démocratique ou socialiste passe facilement du «plus grand nombre» à la «totalité» et menace l'existence même de l'homme supérieur en quelque domaine que ce soit. Le *Contrat social* de Rousseau n'en a-t-il pas fait la théorie?

Dans un État bien constitué tous les citoyens sont si bien égaux que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant, ni même le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur : encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites¹¹.

C'est que le rousseauisme politique participe de ce nihilisme chrétien dont le socialisme est l'expression la plus récente :

Car il désire une plénitude de la puissance étatique que le despotisme est le seul à n'avoir pas eue, et même il va plus loin que tout le passé, en poursuivant l'anéantissement exprès de l'individu, considéré comme un luxe injustifié de la nature, et qu'il se doit d'améliorer dans le but d'en faire un *organe de la communauté*. Du fait de cette affinité, il se manifeste toujours en compagnie de tous les développements excessifs de puissance comme le vieux socialiste typique Platon à la cour du tyran sicilien¹².

On a souvent souligné la critique généalogique de la démocratie et du socialisme, soit pour s'en réclamer, soit plus souvent pour s'en indigner et contester la compétence de son auteur dans le domaine social et politique.

Quelle canaille est pour moi la plus haïssable aujourd'hui ? La canaille socialiste, les apôtres tchandalas qui déracinent l'instinct, le plaisir, le contentement qu'a le travailleur de sa petite existence, – qui le rendent envieux, qui lui apprennent la vengeance... Le non-droit ne consiste jamais dans l'inégalité des droits, il consiste dans la revendication de droits égaux¹³...

Mais on a moins souvent relevé que la critique porte tout autant sur le libéralisme politique et économique : le nihilisme des derniers hommes englobe la problématique même du débat entre libéraux et socialistes. Il est clair que le libéralisme n'est pour Nietzsche que petitesse et médiocrité, politiquement (conservatisme du «juste milieu») et économiquement (bassesse du trafic d'argent). «Le mot honorable pour médiocre est, comme on sait, le mot libéral¹⁴.» Ne lui imposons pas une alternative qui n'est pas la sienne : il n'a pas à choisir

entre des partis, mais à faire un diagnostic.

Si l'on veut comprendre autrement que pour s'en indigner quelques propos volontairement brutaux de Nietzsche sur les femmes, il faut les rattacher à la critique générale de l'idéal démocratique d'égalité. Toute revendication féministe participe ainsi des idées modernes, c'est-à-dire d'un stade avancé de décadence. Il faut y ajouter des sarcasmes sur le culte romantique de l'Éternel Féminin. La romancière française George Sand est ainsi l'incarnation d'un féminisme populacier, à la fois romantique et socialiste : y a-t-il rien de pire ? Le chapitre trop célèbre dans la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des petites femmes jeunes et vieilles », se rapporte d'abord au nihilisme européen. « L'homme est au fond de son âme seulement méchant, mais la femme est mauvaise. » Voilà une application bien sommaire de l'analyse du ressentiment à l'affrontement des sexes ! Pourtant, au-delà de la civilisation « wagnérienne », une autre image de la femme est possible : celle de la Carmen de Bizet, méditerranéenne, mauresque.

Enfin l'amour, l'amour restitué dans la nature ! Non pas l'amour d'une « vierge sublime ». Aucune sentimentalité à la Senta ! Mais l'amour comme *fatum*, comme *fatalité*, cynique, innocent, cruel, – et c'est justement la nature ! L'amour dans ses moyens de guerre, en son fond, est la haine mortelle des sexes¹⁵.

On peut regretter d'autant plus qu'un philosophe qui pensait de son devoir de penser *contre* son temps, d'un homme dont tous les témoignages s'accordent sur la courtoisie, n'ait pas su éviter les lieux communs d'une misogynie « d'époque ». Du moins la misogynie de Schopenhauer était-elle cohérente avec son interprétation de la sexualité considérée comme l'essence du vouloir-vivre au point que la volonté métaphysique aurait pu prendre, disait-il, le nom d'Éros, amour illusoire, amour trompeur cachant aux amants leur culpabilité de transmettre une vie qui n'était en son fond que souffrance ; l'affranchissement d'un tel vouloir supposait donc un ascétisme sexuel. Or, Nietzsche entend réhabiliter la sexualité et honorer dans la femme la maternité :

Est-il état plus empreint de sacré que la grossesse ? Faire tout ce que l'on fait avec la croyance silencieuse que ce sera nécessairement au profit, d'une manière ou d'une autre, de ce qui en nous est en devenir, que cela doive nécessairement *rehausser* la valeur mystérieuse à laquelle nous pensons avec ravissement¹⁶.

Ce qui devient dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

Que dans votre amour resplendisse le rayon d'une étoile ! Que votre espérance dise : puis-je donner

Sans doute la reproduction pour Nietzsche n'est-elle jamais qu'une fonction de l'organisme vivant, et la sexualité qu'un aspect de la volonté de puissance; mais il ne cherche jamais à justifier que l'affirmation de la volonté de puissance ne puisse être que « virile », comme s'il allait généalogiquement de soi que la distinction du masculin et du féminin était celle du fort et du faible. Ajoutons que l'ambivalence des images nietzschéennes est telle que l'attrait féminin peut représenter les pires dangers de l'idéalisme décadent, tout autant que le charme renouvelé de la musique ou bien de la vie elle-même :

Elle porte en elle un voile entièrement travaillé avec l'or de toutes les possibilités de beauté, réservée, pudique, moqueuse, compatissante, séductrice. Oui : la vie est femme¹⁸.

Dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche donne une description bouffonne, mais en même temps très aiguë, étonnamment précise des « Derniers hommes », ceux du nihilisme européen pleinement accompli. Qui sont-ils? Les contemporains de Nietzsche ? Ou encore les nôtres? Non sans doute, mais ce que tous aspirent d'être, le type d'homme qu'ils réalisent dès maintenant plus ou moins complètement.

Ici prit fin le premier discours de Zarathoustra qu'on appelle aussi le prologue; car à ce moment-là les cris et l'hilarité de la foule l'interrompirent : « Donne-nous les derniers hommes, ô Zarathoustra, criaient-ils, fais de nous ces derniers hommes! Nous te faisons cadeau des surhommes!¹⁹ »

Les quatre parties des discours de Zarathoustra vont donc développer le contraste suprême entre la volonté du *surhomme* et la volonté du *dernier homme* entre lesquelles se situent les divers types de volonté d'homme supérieur. Il est donc essentiel de caractériser d'emblée le type de volonté du dernier homme, car c'est à partir de la négation ultime de la volonté de puissance par elle-même que nous pourrions espérer comprendre sa pleine affirmation dans le surhomme.

La terre est alors devenue petite et sur elle sautille le dernier homme qui fait tout petit. Son engeance est indestructible comme celle du puceron; le dernier homme est celui qui vit le plus longtemps.

Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes et ils clignent de l'œil.

Ils ont abandonné les contrées où il était dur de vivre, car on a besoin de chaleur. On aime encore le voisin et on se frotte à lui car on a besoin de chaleur.

Devenir malade, avoir de la méfiance, relève pour eux du péché : on avance avec précaution. C'est un fou celui qui trébuche encore sur les pierres et les hommes!

Un peu de poison de temps en temps; cela donne des rêves agréables et à la fin beaucoup de poison pour une mort agréable.

On travaille encore, car le travail distrait. Mais on prend soin que la distraction ne soit pas épuisante.

On ne devient plus ni pauvre, ni riche; l'un et l'autre sont trop pénibles. Qui veut encore commander? Qui veut encore obéir? L'un et l'autre sont trop pénibles.

Aucun berger et un seul troupeau ! Tout le monde veut la même chose, tout le monde est égal ; celui qui est d'un autre sentiment entre volontairement dans la maison des fous.

Jadis le monde entier était fou, disent les plus subtils et ils clignent de l'œil.

On est avisé et on sait tout ce qui est arrivé : on a de quoi se moquer sans fin. On se querelle encore, mais on se réconcilie vite – sous peine de se gêner l'estomac.

On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on vénère la santé.

Nous avons inventé le bonheur – disent les derniers des hommes et ils clignent de l'œil²⁰.

Cette étonnante variation sur le thème de l'amoindrissement renonce à tout effet d'apocalypse auquel on aurait pu s'attendre quand il s'agit du nihilisme. La répétition du mot « petit » ne doit pas être masquée par la traduction, comme elle l'est souvent. La page est clairement ordonnée sur l'opposition de la « petitesse » du néant de volonté et de la grandeur, ici implicite, de l'affirmation de la volonté de puissance ; et, bien entendu, le néant de volonté n'implique pas ici un non-être, mais au contraire le pullulement d'insectes d'autant plus nombreux et tenaces qu'ils sont « petits » Si le nihilisme se définit comme dévalorisation, négation des valeurs supérieures, il entraîne l'exaspération du « vouloir-vivre » au niveau le plus bas, mais aussi le plus tenace, le plus susceptible de se répandre sur la terre entière comme une espèce ravageuse d'insectes : aux images de la verticalité de l'essor succèdent les images de l'horizontalité de l'étalement. Les aspects les plus caractéristiques du nihilisme européen sont indiqués brièvement mais précisément : tout d'abord la vie de chacun subordonnée à la poursuite du bonheur, ou plutôt d'un «petit» bonheur, inventé dans une société marchande par de petites gens pour de petites gens, en ajustant les intérêts du vendeur et les désirs du consommateur : «Dans la concurrence du travail et des vendeurs, le public est fait juge de produits; or celui-ci n'a aucune connaissance rigoureusement objective et juge sur une *apparence* de qualité²¹. »

Une telle société est athée et égalitaire : elle ne tolère ni Dieu ni maître, donc aucun juge, ni même cet homme «meilleur» dont se méfiait déjà la démocratie rousseauiste. Sans doute y aura-t-il encore des médecins, car la « petite » santé est révéérée comme la dernière des religions et une petite santé ici n'a plus la force de surmonter la souffrance, mais cherche seulement à la fuir : Nietzsche note dans la

civilisation nihiliste l'usage répandu et régulier des drogues, ainsi que la pratique de l'euthanasie. Quant à l'opposant, l'individu, si l'on ose dire, véritablement individualiste, qui ne se contenterait pas du petit bonheur des derniers hommes, il sera considéré comme un malade mental ; davantage, il sera amené à se reconnaître lui-même comme tel ; et alors c'est à George Orwell ou à Arthur Koestler que Nietzsche peut faire penser ! Quant à l'ironie sur le travail devenu un « divertissement » (au sens pascalien?) pourvu qu'il ne soit pas trop fatigant, et qu'il ne trouble pas le «petit bonheur », elle vise évidemment l'idéal socialiste et sa conception de l'homme comme travailleur.

Peut-on négliger un tel texte, le considérer comme une imagerie poétique sans grand rapport avec la réalité politique et sociale du XX^e siècle? Nietzsche n'a pas méconnu l'importance de l'évolution technique et industrielle : « La presse, la machine, le chemin de fer, le télégraphe sont les prémisses dont personne encore n'a osé tirer les conclusions pour mille ans²². » Et il sait que le sort de l'ouvrier moderne peut être pire que celui de l'esclave antique : «Cependant chacun doit se dire que les esclaves mènent une vie plus sûre sous tous rapports et plus heureuse que les travailleurs modernes, que le travail d'esclave est moindre que celui des "travailleurs"²³. »

Alexis de Tocqueville, libéral et catholique, avait bien avant Nietzsche prévu de tels dangers. Dès 1843, dans le second volume de *De la démocratie en Amérique*, il redoutait sous le nom *despotisme* – tout en reconnaissant d'ailleurs que ce terme ne convenait guère – le même individualisme sans individualité authentique, le même troupeau aux petits bonheurs et aux petites passions :

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leurs âmes²⁴.

Tocqueville reconnaît que « la chose est nouvelle » et que le despotisme est sans doute mal dénommé quand « il énerve, il éteint, il hébète et réduit enfin chaque nation à n'être qu'un troupeau d'animaux timides et industriels dont le gouvernement est le berger». Presque un demi-siècle plus tard, Nietzsche voit s'accomplir ce que Tocqueville avait craint. Sans le sarcasme de Zarathoustra, nous reconnaissons sinon les derniers hommes, du moins les «petites gens».

Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes sérieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils

rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs²⁵.

Ces textes, ceux de Tocqueville comme ceux de Nietzsche, sont bien connus, mais rarement rapprochés. On préfère le plus souvent ne voir en eux que d'hypothétiques et lointaines conceptions d'un état de civilisation que nul ne songe vraiment à mettre en question. Ce que l'un et l'autre introduisent n'est pas un débat sur les mérites comparés, théoriques ou historiques, de tel ou tel régime démocratique, mais la description d'une volonté « moderne » devenue incapable de vouloir autre chose que son propre abaissement. Nietzsche connaissait d'ailleurs l'ouvrage de Tocqueville et ce qu'il dit des États-Unis d'Amérique commençait à avoir un prolongement sur ce petit cap de l'Asie qu'est l'Europe.

Il y a une sauvagerie indienne, propre au sang indien dans la façon dont les Américains sont avides d'or; et leur précipitation incessante au travail – le véritable vice du nouveau monde – commence déjà à rendre la vieille Europe sauvage par contamination et à répandre une absence d'esprit tout à fait remarquable. De nos jours, on a déjà honte du repos; peu s'en faut qu'une réflexion prolongée ne donne des remords. On pense avec sa montre à la main, comme on mange à midi les yeux fixés sur le journal boursier, – on vit comme quelqu'un qui à chaque instant pourrait laisser échapper quelque chose²⁶.

Tocqueville prévoyait aussi que la vieille Europe suivrait l'Amérique dans cette forme de démocratie :

C'est une chose étrange de voir avec quelle sorte d'ardeur fébrile les Américains poursuivent leur bien-être et comme ils se montrent sans cesse tourmentés par une crainte vague de n'avoir pas choisi la route la plus courte qui peut y conduire. L'habitant des États-Unis s'attache aux biens de ce monde comme s'il était assuré de ne point mourir et il met tant de précipitation à saisir ceux qui passent à sa portée qu'on dirait qu'il craint à chaque instant de cesser de vivre avant d'en avoir joui²⁷.

L'égalité ne réhabilite pas seulement l'idée de travail, elle relève l'idée du travail procurant un lucre²⁸.

En Amérique chacun trouve des facilités inconnues ailleurs pour faire sa fortune ou pour l'accroître. La cupidité y est toujours en haleine et l'esprit humain, distrait à tout moment des plaisirs de l'imagination et des travaux de l'intelligence, n'y est entraîné qu'à la poursuite des richesses²⁹.

Cette dernière remarque n'est d'ailleurs pas pour Tocqueville la conséquence de l'égalité démocratique, mais seulement d'une situation particulière au peuple américain. Nietzsche fait au contraire du recul de l'esprit et du goût pour la réflexion un aspect général du *nihilisme européen*, en y incluant l'Amérique des États-Unis.

On notera les éléments régressifs de « sauvagerie » introduits dans l'instinct

grégaire par la contamination américaine. Nous avons là l'exemple d'une lecture généalogique d'une documentation qui associe des sources diverses. Tocqueville sans doute était-il bon croyant et attribuait-il l'irrésistible montée de la démocratie à la providence divine; mais l'analyse de Nietzsche s'en trouverait plutôt confortée lorsqu'elle rattache cette égalité démocratique au nihilisme chrétien. Tel qu'il est décrit dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le «dernier homme» désigne un type extrême auquel s'oppose non l'homme supérieur, mais le type du «surhomme». Entre les deux se déploie toute l'anthropologie de Nietzsche.

[1](#) Nous citons ici le *Vocabulaire philosophique* de Lalande.

[2](#) Voir par exemple Éric Blondel, note à *Ecce homo* (p. 246 de l'édition Garnier-Flammarion (voir bibliographie)

[3](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1.

[4](#) *Par-delà le bien et le mal*, VIII, § 241.

[5](#) *Ibid.*, VIII, § 242.

[6](#) *Ibid.*, § 256.

[7](#) *Ibid.*, § 242.

[8](#) *Ibid.*

[9](#) Platon, *République*, VIII, 564 a.

[10](#) *Humain, trop humain*, I, VIII, § 438.

[11](#) J.-J. Rousseau, préface à *Narcisse*.

[12](#) *Humain, trop humain*, I, VIII, § 472.

[13](#) *L'Antéchrist*, § 57. « Tchandalas » désigne la caste inférieure en Inde.

[14](#) *Fragments posthumes*, 14 [182], t. XIV, p. 145 (printemps 1888).

[15](#) *Le Cas Wagner*, § 2. Senta est l'héroïne du *Vaisseau fantôme* de Wagner.

[16](#) *Aurore*, § 552.

[17](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des petites femmes jeunes et vieilles ».

[18](#) *Le Gai Savoir*, IV, § 339.

[19](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 5.

[20](#) *Ibid.*

[21](#) *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 280.

[22](#) *Ibid.*, § 278.

[23](#) *Humain, trop humain*, I, § 457.

[24](#) *De la démocratie en Amérique*, t. II, IV, 10.

[25](#) *Ibid.*

[26](#) *Le Gai Savoir*, IV, § 329.

[27](#) *De la démocratie en Amérique*, t. V, II, chap. XIII.

[28](#) *Ibid.*, chap. XVIII.

[29](#) *Ibid.*, 1^e partie, chap. IX.

Chapitre 16

Les hommes supérieurs

L'homme est le *non-animal* et le *suranimal*; l'homme supérieur est le non-humain et le surhumain : cela se tient. Dès que l'homme croît en grandeur et en hauteur, il croît aussi vers le bas et l'horrible; il ne faut pas vouloir l'un sans l'autre, – ou plutôt : plus on veut foncièrement l'un, plus on atteint l'autre¹.

Le mot allemand *Untier* est traduit habituellement par *monstre*, c'est-à-dire l'animal qui échappe aux normes de son espèce, qui est la négation de ce qui le caractérise comme animal. Mais les expressions *non-animal* et *suranimal* semblent être nécessaires pour maintenir le parallélisme avec *non-humain* et *surhumain*. Par là n'est introduite aucune perspective évolutionniste ni bien sûr dialectique. L'homme ne cesse pas d'être « l'animal homme », formule dont Nietzsche use plus d'une fois, ne serait-ce que pour refuser toute finalité particulière, toute intention divine à l'apparition de l'homme : on trouvera aussi l'expression *plante humaine*. Sans doute y a-t-il là quelque souvenir du matérialisme français du XVIII^e siècle, en particulier de La Mettrie. L'animal homme ne réalise aucune perfection qui lui soit propre dans une ordonnance d'ensemble de l'univers.

Nous ne faisons plus descendre l'homme de « l'esprit », de la « divinité », nous l'avons replacé parmi les animaux. Pour nous il vaut comme l'animal le plus fort, parce qu'il est le plus artificieux; une conséquence en cela de sa spiritualité. Nous nous garderons d'ailleurs d'une vanité qui pourrait à nouveau se manifester bruyamment; comme si l'homme avait été la grande arrière-pensée de l'évolution animale. Il n'est absolument d'aucune façon le couronnement de la création : chaque être est, à côté de lui, à un même degré de perfection... Et affirmer cela est encore trop affirmer; l'homme est, relativement, l'animal le plus raté, le plus mala- dif, l'animal qui s'est écarté le plus dangereusement de ses instincts, – en dépit de tout cela, sans doute aussi le plus *intéressant*! Pour ce qui concerne l'animal, c'est Descartes le premier qui, avec une audace digne de respect, a osé penser l'animal en tant que *machine*; toute notre physiologie s'efforce d'apporter la preuve de cette proposition. D'une façon logique, nous ne mettons pas à part l'homme comme on le faisait; aujourd'hui la conception générale de l'homme correspond exactement à sa conception en tant que machine².

Sans doute y a-t-il allusion ici aux travaux contemporains de W. Roux sur «la mécanique du développement». Sans doute le cartésianisme est-il évoqué à travers l'*Histoire du matérialisme* de Lange. Mais c'est l'intention polémique qui domine ici contre le spiritualisme bien sûr, mais aussi contre tout sens donné à l'évolution animale qui trouverait sa perfection dans «l'esprit», alors que «la conscience, l'esprit sont à nos yeux justement le symptôme d'une relative imperfection de l'organisme³ ». On peut penser ici à la conception bergsonienne d'une intelligence qui se développe en raison des imperfections de l'instinct et des instruments naturels, par tâtonnements, par essais et erreurs. Mais Bergson, quasi contemporain de Nietzsche, ne doute jamais du sens général d'une *Évolution créatrice*, et ce n'est pas lui qui verrait dans l'homme un animal «raté», un animal «malade» : jamais il n'envisage de caractériser l'homme par une lutte interne des instincts.

L'homme, au contraire de l'animal, a grandement développé en lui nombre d'instincts et d'impressions contradictoires; grâce à cette synthèse, il est le maître de la terre – Les morales sont l'expression de hiérarchies localement délimitées dans ce monde divers des instincts, de façon que l'homme ne succombe pas sous leurs contradictions. Quand un instinct est maître, l'instinct contraire s'affaiblit, s'affine, devient une impulsion qui sert d'excitant à l'activité physique de l'instinct principal.

L'homme supérieur au plus haut degré serait celui qui aurait la plus grande diversité d'instincts et avec la force la plus grande qu'il pourrait encore supporter. En fait, là où la plante humaine montre le plus de force, on trouve des instincts qui s'opposent puissamment entre eux (par exemple chez Shakespeare) mais domptés⁴.

Revenons maintenant au fragment pseudo-dialectique que nous avons d'abord cité. L'homme est à la fois un non-animal, à l'animalité foncièrement imparfaite, et un sur-animal (maître de la terre) sans invoquer d'aucune façon un «esprit». Notons qu'encore une fois le terme *synthèse* chez Nietzsche n'introduit aucune conciliation dialectique qui s'élèverait au-dessus de la contradiction, mais purement et simplement la soumission du plus faible au service du plus fort. Mais surtout il est clair que la notion générale d'homme ne peut être caractérisé qu'en rapport avec la notion d'homme supérieur. Si Nietzsche reprend l'expression *maître de la terre* appliquée à l'homme par la tradition judéo-chrétienne, elle ne peut valoir que pour l'homme supérieur, et même pour le type le plus élevé de l'homme supérieur. L'homme ne peut se définir que dans un devenir qui le fait plus ou (moins) que l'homme.

«Pour l'homme, seul parmi les animaux, il n'y a aucun horizon, aucune perspective éternelle⁵ », comme le dira magnifiquement Zarathoustra dans le Prologue :

L'homme est une corde tendue entre l'animal et le surhomme, – une corde au-dessus d'un abîme.

Il est dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de regarder en arrière, dangereux de trembler et de rester sur place.

Ce qui est grand chez l'homme c'est d'être un pont et non un but; ce qui peut être aimé chez l'homme, c'est qu'il est *transition* et *perdition*.

J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en se perdant, car ils sont ceux qui vont au-delà.

J'aime ceux qui méprisent beaucoup, parce qu'ils vénèrent beaucoup et sont les flèches de la nostalgie vers l'autre rive

J'aime ceux qui ne cherchent pas derrière les étoiles une raison de se perdre et de se sacrifier, mais qui se sacrifient à la terre pour que la terre soit un jour celle du surhomme⁶.

Ce que Zarathoustra peut aimer en l'homme n'est donc jamais que l'homme supérieur. Mais « l'au-delà », « l'autre rive » de la nostalgie de l'homme supérieur n'impliquent ici aucun autre monde, « derrière les étoiles ». Il n'y a d'ailleurs rien à attendre non plus d'une évolution qui se poursuivrait d'elle-même :

Aussi haut que l'humanité puisse s'être développée – il n'y a pour elle aucun passage à un ordre supérieur, pas plus que la fourmi ou le perce-oreille, à la fin de leur « séjour terrestre », n'accèdent à l'éternité d'une filiation divine⁷.

Concluons-en du moins que si le surhomme est « l'autre rive », il n'annonce aucune transcendance, et il faut se garder d'utiliser ce terme comme l'ont fait trop souvent les commentateurs. Les thèmes de la mort de Dieu, du surhomme, du sens de la terre se rejoignent et même s'identifient :

Le surhomme reste le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le surhomme *soit* le sens de la terre !

Je vous conjure mes frères : *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui tiennent des discours sur les espérances extraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils en aient conscience ou non.

Ce sont des contempteurs de la vie, des agonisants qui se sont eux-mêmes empoisonnés et dont la terre est lasse; qu'ils s'en aillent!

Jadis blasphémer Dieu était le crime le plus grand, mais Dieu est mort et avec lui sont morts les criminels. Maintenant le crime le plus effroyable est de blasphémer la terre, et d'estimer plus haut les entrailles de l'insondable que le sens de la terre⁸.

Mais qui peut entendre de telles paroles quand elles refusent les espérances extraterrestres et dénie toute transcendance à l'humanité c'est-à-dire toute dignité qui lui serait propre? Zarathoustra doit vite renoncer à s'adresser au peuple assemblé. Il ira désormais en quête des hommes supérieurs qui puissent l'écouter.

De même, Nietzsche n'écrit *L'Antéchrist* que pour de rares «lecteurs prédestinés» : « Qu'importe le reste? – Le reste est simplement l'humanité. – Il faut être supérieur à l'humanité par la force, par la hauteur d'âme, – par le mépris⁹. »

Le *mépris* (*Verachtung*) est ici le renversement du *respect* (*Achtung*) que Kant demandait pour l'humanité en chaque homme, Kant le trop théologien, celui que Schopenhauer déjà soupçonnait d'avoir hypostasié la raison pratique en une déesse Raison. Au respect universel qui *égalise*, il faut substituer le grand mépris qui *hiérarchise*. Qui ne méprise plus ne sait plus acquiescer, ne sait plus nier, ne sait plus ni commander ni détruire. Nietzsche suggère lui-même une comparaison avec Kant¹⁰. Mais ni pour l'un, ni pour l'autre, il ne saurait s'agir de confronter deux morales : Kant ne propose pas *une* morale, mais il cherche à formaliser le fondement de *la* morale – Nietzsche, rappelons-le, ne pose la question de la valeur des valeurs que d'un point de vue *extérieur* à la morale, d'un point de vue « immoraliste ». Or, de ce point de vue, l'homme de la morale rousseauiste et kantienne, l'homme de l'égalité devant Dieu et de l'égalité démocratique, est un homme incomplet, morcelé. Jusqu'à quel point faut-il préserver les innombrables « ratés » de la nature et de l'histoire au détriment des hommes supérieurs que leur supériorité même rend fragiles et exposés?

Il y a chez les hommes comme dans les autres espèces animales une surabondance de ratés, de malades, de dégénérés, d'infirmités nécessairement souffrants; les cas réussis sont chez les hommes aussi toujours l'exception, et même une exception rare si l'on considère que l'homme est un animal *qui n'est pas encore fixé*. Mais il y a plus grave : plus haut est le type représenté par un homme, plus augmente l'improbabilité qu'il *réussisse* : le hasard, la loi dénuée de sens qui régit l'ensemble de l'économie de l'humanité se montre la plus terrible dans son action destructrice de l'homme supérieur : car leurs conditions de vie sont subtiles, diverses, difficilement prévisibles¹¹.

Or, qu'a signifié la morale, et la politique de l'égale dignité de tous les hommes, sinon la « détérioration de la race européenne » ? N'est-ce pas déjà sous prétexte de retrouver, de fonder *la* morale, une subversion de tous les jugements de valeur qui a été accomplie? Sans doute a-t-on voulu former des hommes supérieurs, mais *moralement* supérieurs, c'est-à-dire à l'opposé du type de l'homme le plus réussi, le plus élevé :

Briser les forts, affaiblir de grandes espérances, soupçonner le bonheur que donne la beauté, pervertir tout ce qui est maîtrise de soi, virilité, conquête, domination, tous les instincts propres au type d'homme le plus haut et le plus réussi, en précarité, en détresse de la conscience, en destruction de soi, c'est-à-dire retourner tout entier l'amour des choses terrestres et de la maîtrise de la terre contre la terre et les choses terrestres¹².

C'est bien tels qu'apparaissent les hommes supérieurs que rencontre Zarathoustra dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Cette dernière partie, publiée confidentiellement par Nietzsche, a été diversement appréciée : des commentateurs comme E. Fink voient dans la troisième partie «le sommet de l'œuvre », et la dernière partie trop allégorique leur laisse une « impression pénible »¹³ ; C. P. Janz parle d'un « essoufflement de Zarathoustra », et d'un «relâchement des forces créatrices »¹⁴. Pourtant, cette dernière partie répond bien à ce qu'annonçait le Prologue, et elle est certainement la mieux structurée dramatiquement; elle porte tout entière sur le thème du sort de l'homme supérieur, et plus précisément sur la détresse de l'homme dans la phase terminale du nihilisme européen; il faut insister sur ce dernier point. Rappelons brièvement l'affabulation : Zarathoustra entend le cri de détresse de l'homme supérieur : il quitte sa caverne et parcourt son domaine, rencontre divers hommes supérieurs qui se font connaître de lui ; il les envoie dans sa caverne ; et là, en son absence, ils se livrent à une étrange et scandaleuse cérémonie religieuse en l'honneur de l'âne qui dit toujours oui (I, A). D'abord indigné, Zarathoustra y voit un heureux présage; «Des inventions pareilles, ce sont des inventions de convalescent! » Peu après, pendant leur sommeil dans la caverne, Zarathoustra s'éloigne : «Ce ne sont pas mes vrais compagnons. » Le grand cri de détresse des hommes supérieurs n'était qu'une tentation. «Que je pâtis et que je compatisse, – qu'importe ! Est-ce au *bonheur* que j'aspire? J'aspire à mon œuvre¹⁵. »

C'est sur cet appel à agir (par opposition à subir, même heureusement) que s'achève la dernière partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Cette fin a quelque chose de goethéen; est-elle décevante comme on l'a dit? Nietzsche aurait-il dû conclure par la mort du prophète, une mort empédocléenne, comme il semble l'avoir envisagé?

Les hommes supérieurs qui doivent justifier de leur qualité aux yeux de Zarathoustra sont d'abord le vieux prophète de la lassitude, «celui qui enseignait : tout se vaut, rien ne vaut, le monde n'a pas de sens, le savoir étouffe¹⁶ » ; les deux rois pris du grand dégoût de la canaille (« être les premiers parmi la canaille – fi donc¹⁷! ») ; le scrupuleux de l'esprit, c'est-à-dire le savant spécialisé qui sait tout sur le cerveau de la sangsue¹⁸; le vieil enchanteur, artiste et histrion¹⁹; le dernier pape²⁰; le plus hideux des hommes ou meurtrier de Dieu²¹; le mendiant volontaire qui a distribué ses richesses mais ne trouve partout que populace d'en haut, populace d'en bas²²; l'Ombre ou le Voyageur qui accompagne partout Zarathoustra²³. Il est manifestement impossible que ces huit figures puissent représenter l'homme supérieur dans sa généralité. Dans son œuvre, Nietzsche cite en exemple de nombreux hommes supérieurs qui, de toute évidence, ne

correspondent pas à ceux que Zarathoustra n'admet qu'après hésitation dans sa caverne. En dépit de ce qu'écrit G. Deleuze, on ne trouve pas dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* une « théorie de l'homme supérieur », mais seulement quelques exemples du sort que le nihilisme européen réserve à l'homme supérieur. Le discours intitulé « De l'homme supérieur » serait inapplicable à un Goethe, à un Napoléon pour ne citer que ces deux noms, alors que Nietzsche n'a jamais cessé de les considérer comme tels. Il s'applique, en un temps qui est entièrement dominé par les « petites gens », à ceux qui en éprouvent le dégoût, aux désespérés qui ont pris conscience de la mort de Dieu, ce qui n'est pas encore le cas des petites gens. Ils sont marqués par le nihilisme au point que Zarathoustra a du mal à se convaincre de la supériorité d'hommes qui lui apparaissent tous des ratés :

Vous avez désespéré : ce qui mérite beaucoup de respect. Car vous n'avez pas appris à vous soumettre, vous n'avez pas appris les petites prudences.

Aujourd'hui les petites gens sont devenus les maîtres : ils prêchent tous la soumission, la modestie, la prudence, le zèle, les égards, et le long et cetera des petites vertus.

[...] Craintifs, honteux, maladroits, pareils à un tigre qui a manqué son bond : vous hommes supérieurs, je vous ai vus souvent vous faufiler de côté. Vous aviez manqué votre *coup*.

[...] D'autant une chose est supérieure en son genre, d'autant plus rarement elle réussit. Vous les hommes supérieurs qui êtes ici, n'êtes-vous pas tous – des ratés²⁴?

Sans doute faut-il reconnaître en eux « l'ultime reste de Dieu parmi les hommes, c'est-à-dire les hommes de la grande lassitude, du grand dégoût, de la grande satiété » – ce qui permet de les désigner comme hommes supérieurs. Mais, leur dit Zarathoustra, en bon allemand, : « Ce n'est pas vous que j'attends dans mes montagnes²⁵. »

Vous n'êtes pas beaux pour moi ni assez bien nés. J'ai besoin de miroirs purs, lisses, pour refléter ma doctrine. Sur votre surface, ma propre image se déforme encore.

Vous n'êtes que des ponts : puissent de plus hauts que vous aller au-dessus.

Vous représentez des marches : ne soyez pas irrités par celui qui gravit à sa *propre* hauteur.

De votre semence, il se peut aussi que me naisse un authentique et un parfait héritier; mais cela est loin. Vous-mêmes n'êtes pas ceux à qui appartiennent mon héritage et mon nom²⁶.

Voilà qui explique clairement la fin d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Le surhomme ne peut pas être confondu avec l'homme supérieur, il n'en est pas même le successeur direct; entre l'homme supérieur englué dans le marais du nihilisme et l'apparition du surhomme, l'enfant qu'attend Zarathoustra, il faut que

s'accomplisse une conversion de toutes les valeurs : « Il quitte sa caverne, ardent et vigoureux comme l'aurore qui surgit des sombres montagnes. »

[1](#) *Fragments posthumes*, 9 [164], t. XIII (automne 1887). Nous évitons la traduction par « inhumain » qui introduit inévitablement une réprobation d'ordre moral.

[2](#) *L'Antéchrist*, § 14.

[3](#) *Ibid.*

[4](#) *Fragments posthumes*, 27 [59], t. X, p. 322 (été-automne 1884).

[5](#) *Le Gai Savoir*, III, § 143.

[6](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 4.

[7](#) *Aurore*, § 49.

[8](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 3.

[9](#) *L'Antéchrist*, fin de l'avant-propos.

[10](#) Olivier Reboul, dans *Nietzsche critique de Kant*, PUF, entreprend une comparaison, mais ne cache pas son dessein de défendre « l'humanisme » kantien.

[11](#) *Par-delà le bien et le mal*, III, § 62.

[12](#) *Ibid.*

[13](#) E. Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, p. 81.

[14](#) C. P. Janz, *Nietzsche, biographie*, III, p. 131.

[15](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, «Le signe ».

[16](#) *Ibid.*, «Le cri de détresse».

[17](#) *Ibid.*, « Dialogue avec les Rois ».

[18](#) *Ibid.*, « La sangsue ».

[19](#) *Ibid.*, « L'enchanteur ».

[20](#) *Ibid.*, «Hors service». Voir plus haut.

[21](#) *Ibid.*, «Le meurtrier de Dieu ».

[22](#) *Ibid.*, «Le plus hideux des hommes ». Voir plus haut.

[23](#) *Ibid.*, « L'Ombre ».

[24](#) *Zarathoustra*, IV, «De l'homme supérieur ».

[25](#) *Ibid.*, « La salutation ».

[26](#) *Ibid.*

Chapitre 17

Le créateur

Ya-t-il à proprement parler une « esthétique » de Nietzsche? Abandonnons la notion d'une « science normative » à laquelle se tient encore le *Vocabulaire* de Lalande. S'agirait-il alors d'un code du goût, d'une théorie de l'art et de ses règles, d'un canon de la beauté s'appliquant aussi bien aux êtres naturels qu'aux productions humaines? Hegel, au début de son *Cours d'esthétique*, la présente comme « la philosophie, la science du beau, plus précisément du beau artistique, à l'exclusion du beau naturel ». Rien de tout cela ne convient aux considérations abondantes de Nietzsche sur l'art et les artistes, la beauté naturelle d'un paysage ou d'un être vivant. Ajoutons qu'il est lui-même un artiste, un grand artiste, sinon comme musicien, du moins comme poète. Dès sa première œuvre sur *La Naissance de la tragédie*, dans la dédicace à Richard Wagner, il utilise l'expression très remarquable de *métaphysique d'artiste*. Dans le livre même revient la proposition que l'existence du monde n'a de justification que comme phénomène esthétique. Il en résulte deux tentations : d'abord celle de faire commencer une esthétique de Nietzsche avec l'introduction des « catégories esthétiques » symbolisées par Apollon et Dionysos. D'autre part, on sera porté à voir dans la pensée tout entière de Nietzsche, même quand elle récuse la métaphysique, une philosophie esthétique (un « esthétisme »). Il s'en est pourtant défendu très précisément dans un passage de la préface de 1886 intitulée « Essai d'autocritique » :

Effectivement, le livre tout entier ne reconnaît qu'un sens et un arrière-sens artiste à tout ce qui arrive – un « dieu » si l'on veut, mais bien sûr seulement un dieu artiste entièrement sans morale, sans scrupule, qui, en bâtissant comme en détruisant, dans le bien comme dans la méchanceté ne veut connaître indifféremment que son plaisir et sa maîtrise de soi, un dieu artiste qui en créant des mondes se délivre de l'angoisse, de sa plénitude, de sa *surabondance*, des souffrances, des contradictions qui se pressent en lui. Le monde à chaque instant est la délivrance *réussie* du dieu, comme la vision éternellement changeante, éternellement nouvelle de l'être le plus souffrant, le plus contradictoire, le plus riche d'oppositions et qui ne sait se délivrer que dans l'apparence; toute cette métaphysique d'artiste peut être appelée arbitraire, oiseuse, fantaisiste, – l'essentiel est qu'elle trahit déjà un esprit qui prendra position à ses risques et périls contre l'interprétation des significations morales de l'être¹.

Ainsi se résout – c'est-à-dire disparaît comme une nuée – l'opposition qui gouverne toute l'esthétique hégélienne entre le beau naturel et le beau artistique. Nietzsche n'a que faire d'une science du beau sagement installée à l'avant-scène de la religion et de la philosophie. Pour une « métaphysique d'artiste », l'opposition majeure est celle des valeurs « esthétiques » et des valeurs « morales », c'est-à-dire finalement chrétiennes, caractérisées par l'hostilité à la vie et aux passions, la peur de la beauté et de la sensualité, l'invention d'un au-delà pour mieux calomnier le monde. « Car toute vie suppose l'apparence, l'art, l'illusion, l'effet d'optique, la nécessité de la perspective et de l'erreur². » Il réhabilite les plus vieilles images de la nature artiste, du dieu artiste, de la vie artiste, de la volonté de puissance artiste, productrice inépuisable de formes, d'apparences. Il lui fallait donc retrouver le sens du vouloir grec :

Ils s'y entendaient à vivre; pour cela il est nécessaire d'avoir le courage de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire aux formes, aux sons, aux mots, à l'Olympe tout entier de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur*! Ne faisons pas retour à cela, nous les téméraires de l'esprit qui avons escaladé le sommet le plus haut et le plus dangereux de la pensée d'aujourd'hui, qui avons regardé tout autour, et de là regardé tout *en bas* ? Ne sommes-nous pas en cela justement des Grecs ? Adorateur de formes, de sons, de mots? Donc justement – des artistes³.

« Ô créateurs, hommes supérieurs! » C'est ainsi que les invoquait Zarathoustra. Il n'y a d'évaluation de l'art que du point de vue du créateur. Depuis son apparition, au milieu du XVIII^e siècle avec Baumgarten⁴, l'esthétique a toujours pris en premier lieu le point de vue de l'amateur, du spectateur, de l'auditeur, et secondairement seulement celui de l'artiste – sans doute parce que devant le beau naturel, modèle de tout autre, nul ne pouvait prendre la place du Créateur. En privilégiant la création, Nietzsche récuse en fait tout ce qui jusqu'à lui s'est appelé « esthétique ». Il est donc dérisoire de nos jours de chercher dans les écrits de Nietzsche de quoi ajouter un chapitre à l'histoire de l'esthétique; de quoi la mettre à jour en introduisant quelques catégories nouvelles comme le dionysiaque, et pouvoir ainsi rendre compte des productions les plus « modernes ». Le spécialiste de « l'esthétique » a maintenant pour charge de justifier, à force de nouveaux concepts, le passage d'une avant-garde à une autre avant-garde, de l'impressionnisme à l'expressionnisme, au cubisme, à l'abstraction, à l'informel, etc. Mais Nietzsche n'entendait certainement pas contribuer à un art du nihilisme, destiné à une populace, qu'elle soit riche ou pauvre, ou même « cultivée » ; il ne cherchait pas à rendre tout spectateur prétendument « créateur » en le faisant « réactif » (on ne saurait mieux dire !) comme on le prétend de nos jours.

Avec quelle méchanceté nous écoutons désormais le grand boum boum de foire pendant lequel « l'homme cultivé » habitant des grandes villes se fait violer aujourd'hui par l'art, la littérature, la musique et accède aux « jouissances spirituelles » non sans l'aide de boissons spiritueuses⁵. Comme le cri théâtral de la passion nous fait maintenant mal aux oreilles, comme sont devenus étrangers à notre goût tout ce tumulte romantique, ce tohu-bohu de sensations qu'aime la populace cultivée, avec des aspirations au sublime, au relevé, à l'alambiqué. Nous, quand nous sentons encore le besoin d'art, c'est d'un autre art – un art moqueur, léger, fugace, divinement serein, divinement artiste, qui s'élève dans un ciel sans nuage telle une flamme claire ! Avant tout, un art pour artistes, seulement pour artistes⁶!

Sur ce point Nietzsche est conscient de son originalité :

Je soulignerai surtout que Kant, *comme tous les philosophes*, au lieu d'envisager le problème esthétique à partir de l'expérience de l'artiste, a réfléchi sur l'art et le beau seulement à partir du « spectateur » et, ce faisant, a introduit implicitement le « spectateur » lui-même sous le concept « beau »⁷.

Et Nietzsche ne se prive pas d'ironiser sur la pauvreté de la culture artistique de nombreux philosophes et en particulier de Kant ! Si ce n'est pas le cas de Schopenhauer, celui-ci a pourtant accentué plus encore que Kant le thème du *désintéressement*. Le manque d'expérience de Kant s'était satisfait des mêmes formules qui expriment chez Schopenhauer le soulagement trouvé dans la contemplation par la suspension du vouloir, et en particulier celle de la sexualité que l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* considérait comme le noyau du vouloir-vivre. Ce n'est certainement pas l'expérience de l'artiste ! En définitive, la pureté du plaisir esthétique dans le désintéressement n'est qu'une approximation de l'idéal ascétique.

Nous sommes donc à l'opposé des esthétiques de tradition platonicienne, kantienne, hégélienne, toutes « idéalistes », toutes en quête de l'incarnation de l'idée dans l'œuvre d'art, toutes prétendant, jusque dans les plus vulgaires retombées du romantisme, à l'élévation de l'âme. Avec Nietzsche, c'est du corps qu'il s'agit, de ce dont le corps ressent le besoin. L'esthétique fait place à la physiologie.

Et alors je me demande : que veut vraiment tout mon corps obtenir au juste de la musique ? Son *allégement*, me semble-t-il, comme si toutes les fonctions animales devaient être entraînées par des rythmes légers, hardis, exubérants, sûrs d'eux-mêmes ; comme si la vie d'airain, de plomb devait devenir d'or par des harmonies dorées, agréables et délicates. Ma mélancolie veut trouver le repos dans les replis et les abîmes de la perfection⁸.

Ces lignes difficiles ont un commentaire partiel dans quatre paragraphes du

Crépuscule des idoles : ils constituent l'ébauche d'une «physiologie de l'art » qui devait devenir un chapitre prévu dans le plan de *La Volonté de puissance* abandonnée. C'est là que Nietzsche reprend l'opposition du dionysisme et de l'apollinisme en les interprétant l'un comme l'autre comme un mode d'ivresse, mais en leur donnant un sens physiologique. C'est ainsi que la musique, telle que nous l'écoutons de nos jours, n'est plus que la réduction d'une décharge émotionnelle dionysiaque qui touche le corps entier et tous les sens.

L'acteur, le mime, le danseur, le musicien, le poète lyrique sont dans leurs instincts apparentés et ne font qu'un, mais se sont peu à peu spécialisés et séparés – et même jusqu'à l'opposition⁹.

Le rythme prend une importance particulière dans l'ensemble des arts parce qu'il «parle aux muscles ». C'est l'agencement rythmé de la phrase qui est à l'origine de la poésie et favorise la mémorisation : «La prière rythmée semblait s'approcher davantage de l'oreille des dieux. » C'est le rythme qui donne à la phrase son pouvoir de décharger les affects, de purifier l'âme : « Lorsqu'il arrivait qu'on perde la tension et l'harmonie normales de l'âme, il fallait *danser* en suivant la cadence du chanteur, – telle était la prescription de cet art de guérir¹⁰. » Nous connaissons déjà l'image de la *danse*, l'élévation et l'allègement qu'elle implique; nous savons que Dionysos est le dieu aux pieds légers, que Zarathoustra prescrit la danse aux hommes supérieurs qui ne savent plus vivre. La danse est parfaite maîtrise du corps et de l'âme accordée au corps. La tâche de l'artiste, de tout artiste est de glorifier¹¹, ce qui permet à l'homme de se sentir dans un état de plénitude que Nietzsche appelle l'ivresse...

Dans cet état, l'homme transforme les choses jusqu'à ce qu'elles lui renvoient l'image de sa puissance, – jusqu'à ce qu'elles soient le reflet de sa perfection. Cette *nécessité* de transformer en perfection est l'art. Même tout ce qu'il n'est pas devient pour l'homme plaisir pris à lui-même ; dans l'art l'homme jouit de lui-même comme perfection¹².

Il est curieux de constater que Nietzsche retrouve ici l'exigence d'*idéalisation* du classicisme et du néoclassicisme, mais bien entendu hors de toute recette académique. Le type du *beau idéal* n'est pas obtenu par abstraction, par élimination des particularités, par généralisation, mais par accentuation des traits qui expriment l'intensification de la vie.

Il règne de nos jours une confusion croissante sur ces notions de classique et de romantique. Une historiographie d'origine germanique et anglo-saxonne a de plus

fini par imposer l'étiquette de «baroque» pour toutes les productions artistiques ou littéraires du XVII^e siècle, qu'il s'agisse des tragédies de Corneille, des *Maximes* de La Rochefoucauld ou de la grande architecture versaillaise de Hardouin-Mansart. Mais Nietzsche ne tombe pas dans cet abus absurde qui consiste à soumettre la signification d'un style à la fatalité d'une chronologie. Inversement, le lecteur français peut s'étonner en voyant Nietzsche se réclamer d'un classicisme antique ou français, alors que les écrits et la pensée de Nietzsche lui apparaissent aussi « romantiques » que possible au sens habituel de ce terme, par le ton souvent exalté ou imprécatoire, par l'usage surabondant des images, par le thème même de l'homme d'exception, méconnu de la foule, avec qui l'auteur finit par s'identifier. Comment le lecteur français quelque peu cultivé pouvait-il ne pas penser, en abordant *Ainsi parlait Zarathoustra*, au *Moïse* «puissant et solitaire » d'Alfred de Vigny?

En fait les catégories de romantisme et de classicisme sont les plus incertaines et les plus dangereuses de toute théorie de l'art. La tradition française de l'histoire de la littérature les oppose l'une à l'autre et les caractérise par cette opposition; de plus, elle leur donne une signification grossièrement chronologique, le romantisme succédant au classicisme au début du XIX^e siècle, à ceci près qu'un *préromantisme* commence dans la première moitié du XVIII^e siècle avec J.-J. Rousseau, jusqu'à Chateaubriand, et qu'un classicisme tardif (ou dans les arts plastiques et l'architecture, un *néoclassicisme*) survit jusqu'au premier tiers du XIX^e siècle. Encore ce découpage est-il très contestable : et plus d'un chef-d'œuvre du romantisme appartient à la fin du XIX^e siècle et jusqu'au XX^e siècle : on a pu écrire non sans raison du surréalisme qu'il était une forme ultime du romantisme. Mais surtout, cette chronologie française ne correspond pas du tout à l'allemande : d'une part, le classicisme allemand apparaît comme une conquête sur le romantisme déjà installé, à l'inverse de ce qui se passe en France; d'autre part, les «grands romantiques » français du début du siècle ne vont guère au-delà de la revendication d'un libre lyrisme personnel. Comme l'a remarqué Albert Béguin, c'est en France, dans la deuxième moitié du siècle, dans une période dite « réaliste », que les œuvres de Baudelaire ou du dernier Hugo (celui de la *Fin de Satan*) – sans parler de Rimbaud, de Mallarmé ou de Lautréamont que Nietzsche n'a pas connus – correspondent le mieux au romantisme poétique et philosophique allemand, par exemple celui d'un Novalis (mort en 1801)¹³. Ajoutons que Nietzsche reprend à son compte la distinction introduite au début du siècle par Charles de Villers et Madame de Staël entre les pays du nord de l'Europe voués aux brumes du romantisme et les pays du sud éclairés par la netteté classique de la lumière méditerranéenne.

Autres connotations non sans quelque ambivalence : celle qui lie le romantisme aux « idées modernes », c'est-à-dire au nihilisme européen; or le romantisme n'est pas toute la modernité si l'on tient compte du positivisme et du réalisme. De même, le romantisme a rendu notre culture désormais « historique », irrémédiablement historique, mais aussi apte au changement, avide de changement. Ainsi il exprime cette insatisfaction perpétuellement renaissante qui fait que l'Europe ne s'est jamais immobilisée comme l'Empire chinois figé dans la satisfaction médiocre de son petit bonheur. Insistons enfin sur l'équivalence que Nietzsche établit entre « romantique » et « chrétien ». Sans doute en France peut-on dater le débat du romantisme de 1802, année de la publication du *Génie du christianisme* (et aussi du Concordat entre Bonaparte et le pontife romain, signé en 1801), mais le romantisme français est caractérisé par une inquiétude religieuse sans adhésion aux dogmes d'une Église; un Lamartine a dit bien avant Nietzsche que le christianisme était « une morale d'esclaves ». Le romantisme allemand a connu des conversions retentissantes au catholicisme (Frédéric von Schlegel) et l'on sait avec quels sarcasmes Nietzsche a accusé Richard Wagner de prendre le chemin de Rome¹⁴.

Qu'est-ce que le romantisme ? Chaque art, chaque philosophie peuvent être envisagés comme remède, comme secours au service de la vie dans sa lutte et sa croissance : ce qui suppose toujours des souffrances et des êtres souffrants. Mais il y a des êtres souffrants de deux façons : d'une part ceux qui souffrent d'une *surabondance* de vie, ceux qui veulent un art dionysiaque et donc une vision et une conception tragique de la vie, – et d'autre part ceux qui souffrent de l'*appauvrissement* de la vie, ceux qui cherchent dans l'art et la connaissance, le repos, le calme, la mer étale, la délivrance du soi, ou bien l'ivresse, la convulsion, la torpeur, la folie. C'est au double besoin de *ces derniers* que répond le romantisme dans les arts et les connaissances, Schopenhauer aussi bien que Richard Wagner pour donner le nom des romantiques les plus connus et les plus expressifs (...). – L'aspiration à la *destruction*, au changement, au devenir peut être l'expression d'une force surabondante (mon *terme* en ce cas est, comme on le sait, le mot « dionysiaque »); mais la même aspiration peut aussi être la haine du raté, de l'indigent, du malvenu qui détruit, *ne peut pas faire* autrement que détruire, parce que tout ce qui subsiste, le fait même de subsister, peut-être, le révolte et le révolte, – que l'on regarde de près nos anarchistes pour comprendre cet affect. La volonté d'*éterniser* demande aussi une double interprétation. Elle peut d'une part venir de la reconnaissance et de l'amour : un art qui a cette origine sera toujours un art d'apothéose, dithyrambique peut-être avec Rubens, subtilement moqueur avec Hafiz, clair et bienveillant chez Goethe, étendant sur toute chose une lumière, un éclat de gloire homériques. Mais elle peut être aussi cette volonté tyrannique d'un être qui souffre gravement, qui lutte, qui est torturé et qui voudrait imposer la marque de ce qu'il a de personnel, de plus singulier, de plus précis, l'authentique idiosyncrasie de sa souffrance, pour en faire une règle contraignante, pour tirer vengeance en quelque façon de toutes choses, afin que *son* image, l'image de *sa* torture soit en elles gravée, imprimée, marquée au fer rouge. Cette dernière volonté est celle du *pessimisme romantique* dans sa forme la plus expressive, qu'il s'agisse de la philosophie de la volonté schopenhauerienne ou de la musique wagnérienne, – le pessimisme romantique, le dernier grand événement, dans le destin de notre culture¹⁵.

Notons que le romantisme allemand est à la fois artistique et philosophique (alors qu'en France il est essentiellement littéraire). Il est représenté par Schopenhauer

dont l'œuvre capitale est publiée en 1818 et par Richard Wagner dont sa dernière grande œuvre, *Parsifal*, est représentée en 1882. Or, toute cette période est bien celle du nihilisme européen. Quant au « malentendu », il remonte à la publication de *La Naissance de la tragédie*. Le jeune helléniste, déjà plus philosophe que philologue, s'y faisait alors le thuriféraire à la fois de la pensée schopenhauerienne et de la musique wagnérienne. Il y souhaitait, il y annonçait une renaissance de la tragédie, de l'authentique sagesse dionysiaque par et dans la musique allemande : en somme, il identifiait la tragédie grecque d'Eschyle ou de Sophocle avec le drame lyrique wagnérien. « On voit que je méconnaissais alors, autant du pessimisme philosophique que de la musique allemande, leur véritable caractéristique – le romantisme¹⁶. »

Nietzsche va maintenant procéder selon sa propre démarche généalogique, de l'œuvre à l'artiste et au type de volonté qui s'y exprime. Remarquons au passage que cette critique psychologique (au sens où la psychologie est histoire et typologie de la volonté de puissance) est aussi éloignée que possible de l'analyse « thématique » pratiquée de nos jours : « Je demande, dans chaque cas particulier, est-ce le manque ou la surabondance qui est devenue créatrice¹⁷? » La question du romantisme appelle alors une nouvelle question, celle du dionysiaque tel qu'il a été découvert dans l'hellénisme.

Mais si le dionysiaque ne peut plus se reconnaître dans le romantisme tel qu'il est représenté par Schopenhauer et Wagner, qu'en est-il du classicisme, son opposé traditionnel? Un point est du moins acquis : nous ne pouvons plus faire d'Apollon le symbole du classicisme, comme il pouvait le paraître dans *La Naissance de la tragédie*. Nietzsche s'est difficilement éloigné de Winckelmann et de son interprétation de l'art antique qui s'imposait encore largement à Goethe et à Schiller. De Winckelmann provient ce que le néoclassicisme a de figé, de mort même chez un aussi grand artiste que Canova. Il fallait découvrir que l'apollinisme est aussi une ivresse, une surabondance de vie, mais physiologiquement distincte du dionysisme au sens restreint. Le paragraphe que nous venons de citer et de commenter s'achève ainsi :

Qu'il puisse y avoir aussi un tout autre pessimisme, un pessimisme classique, ce pressentiment, cette vision m'appartiennent, comme ce qui n'est pas détachable de moi, ce qui m'est propre, est suprêmement moi-même ; seulement le mot « classique » répugne à mes oreilles, il a trop servi depuis longtemps, il est devenu trop usé et méconnaissable. Je nomme ce pessimisme de l'avenir – car il vient! Je le sens venir! – le pessimisme dionysiaque¹⁸.

Il s'agit bien ici de reconnaître, d'affirmer la compatibilité du classicisme et du

dionysiaque; les réserves de Nietzsche sur le mot *classique* portent en fait sur les études classiques telles qu'il avait pu les connaître, d'ailleurs à un haut niveau, à l'école de Pforta. Mais une note de l'automne 1887 se demande : « Est-ce que l'opposition entre l'actif et le réactif ne se dissimulerait pas sous l'opposition du classique et du romantique¹⁹? » Le romantisme est un symptôme d'anarchie des instincts; le classicisme implique une organisation des instincts sous une volonté forte qui impose sa règle : c'est en lui qu'il faut reconnaître le «grand style », avec la signification de l'adjectif propre à Nietzsche.

Ce qui est à comprendre : tout goût « classique » comporte une certaine quantité de froideur, de lucidité, de dureté : de la logique avant tout, du bonheur dans la spiritualité, «les trois unités », de la concentration, de la haine contre le sentiment, la sensibilité, l'*esprit*, de la haine contre le multiple, l'incertain, le vague, le pressentiment, mais aussi contre la brièveté, la pointe, le joli, l'agréable²⁰.

L'allusion au classicisme français est claire ; lorsque Nietzsche cite Corneille, ce n'est pas seulement pour la discipline des règles («les trois unités») mais aussi pour l'expression, à travers ces règles, de la grandeur d'âme de ses héros. Bien qu'il semble souvent ne faire que commenter le célèbre jugement de Goethe appelant malade ce qui est romantique et sain ce qui est classique, Nietzsche reste réservé devant une prétendue redécouverte à Weimar d'un idéal classique qui aurait pu et même dû se réclamer de la tragédie française tout autant que de Shakespeare.

Ne nous étonnons pas qu'il ait donné autant d'importance dans les dernières années de sa vie à un romantique français, Henri Beyle, dit Stendhal, qui s'était fait connaître par un pamphlet intitulé *Racine et Shakespeare*. Il est vrai que Stendhal avait été un romantique quelque peu «marginal» dont le génie n'avait d'abord été reconnu que par Balzac et Mérimée (deux auteurs que Nietzsche admirait) avant d'être mis au premier rang à la fin du XIX^e siècle par Paul Bourget. Nietzsche pouvait voir en Stendhal un « destin » comparable au sien : n'avait-il pas annoncé lui-même qu'il ne serait vraiment lu qu'en 1880? N'avait-il pas écrit à la dernière page de *La Chartreuse de Parme* : « *To the happy few* »? Nietzsche note cette phrase attribuée à Stendhal : « J'écris pour une dizaine d'âmes que je ne verrai peut-être jamais, mais que j'adore sans les avoir vues²¹. »

Lorsqu'il entreprend une «physiologie de l'art », c'est à Stendhal qu'il se réfère beaucoup plus qu'à un quelconque savant biologiste, – le Stendhal « sensualiste », idéologue, disciple de Destutt de Tracy, le Stendhal que Nietzsche oppose à Kant.

Est beau, a dit Kant, ce qui plaît *sans intérêt*. Sans intérêt! Que l'on compare à cette autre définition d'un véritable « spectateur » et artiste, Stendhal, qui appelle le beau une *promesse* de bonheur²².

L'artiste Stendhal (Kant n'a jamais été que spectateur!) a d'ailleurs utilisé plusieurs fois cette formule, en particulier dans son ouvrage d'analyse idéologique *De l'amour* (I, 7) dans lequel, à la suite de Destutt de Tracy, il multiplie les références aux causes physiologiques et à l'état cérébral. N'est-ce pas l'*idéologie* qui, après Cabanis, refusait la dualité métaphysique de l'âme et du corps et aspirait à une science unitaire de l'homme? C'est à cette filiation, trop sommairement désignée comme matérialiste, que se rattache à la fin du XIX^e siècle Hippolyte Taine, lu par Nietzsche avec attention. Le rapprochement des notions stendhaliennes et des notions nietzschéennes est flagrant. Ce que Stendhal appelle «bonheur» est bien proche du «gai savoir», de l'allégresse (*Heiterkeit*) de Nietzsche, «l'égotisme» de l'immoralisme. Ce que Nietzsche dit de Napoléon, il le tient en grande partie de ce qu'a écrit Stendhal du «grand homme» Mais faut-il aller jusqu'à dire que l'œuvre de Stendhal est la «vraie source²³» de Nietzsche? Sans doute l'énergie de Julien Sorel, la *virtu* des *Chroniques italiennes*, peuvent faire penser à la volonté de puissance, mais cette dernière a tout de même une autre ampleur et ne peut se réduire à une vertu sans moralisme! Nietzsche se veut et est philosophe, ce à quoi n'a jamais prétendu Stendhal. Nous avons déjà remarqué que l'*idéologie* française s'attache à la genèse des facultés et des idées, qu'elle est «généalogique» et qu'elle use du terme, mais rien n'indique qu'il y ait là une source précise. Il reste que Nietzsche a reconnu Stendhal comme un de ses pairs «avec son œil de psychologue précurseur. Il m'a enlevé le meilleur mot d'esprit d'athée que j'aurais pu faire : "L'unique excuse de Dieu est qu'il n'existe pas." Quant à moi, j'ai dit quelque part : quelle a été jusqu'à présent la plus grande objection contre l'existence? *Dieu*²⁴. »

N'oublions pas non plus que Stendhal, grand amateur d'art et de musique, «l'homme qui de tous les Français de ce siècle a eu peut-être les yeux et les oreilles les plus riches de pensées²⁵», est aussi l'auteur d'une *Vie de Mozart* et d'une *Vie de Rossini*, les compositeurs préférés de Schopenhauer. D'une certaine façon, n'est-ce pas déjà Stendhal contre Wagner? Lorsque Nietzsche concède à «l'être français» la relative supériorité sur les Anglais et les Allemands d'une synthèse entre le Nord et le Sud, il cite deux noms : celui de Stendhal qui parcourt *son* Europe «sur un tempo napoléonien²⁶», et celui de Georges Bizet, «le dernier génie à avoir vu une beauté et une séduction nouvelle, – qui a découvert un morceau du *Sud* en *musique*²⁷».

Cette musique me semble parfaite. Elle avance avec légèreté, souplesse, avec courtoisie. Elle est aimable, elle ne *transpire* pas. Ce qui est bon est léger, tout ce qui est divin court sur des pieds délicats : premier

principe de mon esthétique. Cette musique est méchante, raffinée, fataliste : elle reste cependant populaire – elle a le raffinement d’une race, non d’un individu. Elle est riche. Elle est précise. Elle construit, elle s’achève : aussi elle fait le contraire du polype musical de la « mélodie continue ». A-t-on entendu accents tragiques plus douloureux sur une scène? Et comment sont-ils atteints? Sans grimaces! Sans fausses monnaies ! Sans la tromperie du grand style ! – Concluons : Cette musique prend l’auditeur pour intelligent, même pour musicien, – et *ainsi* elle est à l’opposé de Wagner [...]²⁸.

Un tel jugement esthétique a surpris, a choqué même les admirateurs de Bizet : comment Nietzsche peut-il comparer, opposer l’opéra comique de *Carmen* à *Parsifal* et aux drames lyriques de la *Tétralogie*? Bizet est-il pour l’historien de la musique un compositeur de même grandeur que Wagner? On remarquera ici l’emploi, pour une fois péjoratif, de l’expression «grand style ». Peut-on récuser aussi rapidement une nouveauté musicale aussi importante que celle de la *mélodie continue* (l’allemand dit «infinie»)? Comment admettre en « esthétique » un principe aussi étrange que celui qui est proposé ici? Il faut chercher une explication : si l’on ne la trouve pas trop facilement dans le délabrement de son état mental, elle sera demandée à la biographie de Nietzsche, à l’histoire de ses relations avec Richard Wagner, – et avec Cosima Wagner, fille de Liszt. Celle-ci ne serait-elle pas Ariane, l’amante de Dionysos, à laquelle un billet de la folie est adressé? Les œuvres de Nietzsche, sa correspondance, ses papiers posthumes offrent une documentation abondante à de multiples analyses médicales, psychiatriques, psychanalytiques, à toutes sortes d’hypothèses psychologiques qui n’ont rien à voir avec ce que Nietzsche lui-même appelait «psychologie. » En fait, il n’a jamais nié la fascination qu’a exercée sur lui Wagner, ni tout ce qu’il devait au musicien et à l’homme, il n’a jamais refusé le génie au «vieil enchanteur», l’homme supérieur que Zarathoustra accueille dans sa caverne. Pourquoi ne pas s’en tenir à ce que dit très lucidement Nietzsche dans l’avant-propos du *Cas Wagner*, ce qu’il dit explicitement comme philosophe?

Personne n’a été plus dangereusement absorbé dans le wagnérisme, personne ne s’est défendu plus durement contre lui, personne ne s’est davantage réjoui de s’en être séparé. Une longue histoire! – Veut-on le dire en un mot? Si j’étais un peu moraliste, qui sait lequel je choisirais ! Peut-être un triomphe sur soi ! – Mais le philosophe n’aime pas les moralistes... il n’aime pas non plus les mots trop beaux... Qu’exige de lui-même en premier et dernier lieu un philosophe? Triompher en lui-même de son temps, devenir « intempestif ». Contre quoi a-t-il soutenu le plus dur des combats? Contre ce qui justement fait de lui un enfant de son temps. Bien sûr! Je suis aussi bien que Wagner un enfant de ce temps, c’est-à-dire un *décadent*; seulement je l’ai compris, je me suis défendu contre la décadence. Le philosophe en moi s’est défendu contre elle [...]. Dans une telle entreprise, une discipline de soi m’était indispensable, – prendre parti *contre* tout ce qui est malade en moi, y compris Wagner, y compris Schopenhauer, y compris « l’humanité » moderne tout entière [...]. C’est par le truchement de Wagner que la modernité parle sa langue *la plus intime*; elle ne cache ni son bien, ni son mal, elle a désappris toute pudeur devant elle. Et inversement : on a à peu près fait le compte de la valeur de tout ce qui est moderne quand on est soi-même au clair sur le bien et le mal chez

Wagner. – Je comprends parfaitement qu'un musicien dise aujourd'hui : « Je hais Wagner, mais je ne supporte plus aucune autre musique. » Mais je comprends aussi un philosophe qui déclarerait : « Wagner résume la modernité. » Quoi qu'on fasse, il faut d'abord être wagnérien²⁹.

On voit en quel sens il reste possible de parler d'*esthétique*, de jugements esthétiques chez Nietzsche :

Mes objections à la musique de Wagner sont des objections physiologiques : pourquoi donc les travestir encore avec des formules esthétiques? Le « fait » pour moi est que je ne respire plus avec légèreté quand cette musique agit sur moi, que mon pied devient mauvais et se révolte, – il éprouve le besoin de cadence, de danse, de marche au pas, il demande à la musique d'abord les enchantements que l'on trouve à bien aller, marcher, sauter, danser. Mon estomac ne proteste-t-il pas aussi? mon cœur ? mon sang ? mon ventre³⁰?

C'est ce que les discours idéalistes de l'esthétique moderne tentent de cacher sous des voiles hégéliens ou schopenhaueriens. Peu important d'ailleurs les doctrines professées par l'artiste; c'est son œuvre, son apport au romantisme européen qu'il s'agit d'interpréter, quelle que soit la nouveauté des moyens, l'impétuosité des recherches inabouties. Si l'on trouvait les jugements « physiologiques » de Nietzsche un peu courts, citons un passage où il célèbre avec magnificence les aventuriers du romantisme, grands découvreurs même quand ils échouent dans le nihilisme :

Eux-mêmes pour la plupart écrivains, poètes, entremêlant, associant les arts et les sensations (Wagner fait parti des peintres en tant que musicien, des musiciens en tant que poète, des comédiens en tant qu'artiste en général); tous des fanatiques de l'expression « à tout prix » – j'insiste sur Delacroix le plus étroitement apparenté à Wagner – tous grands découvreurs dans l'empire du sublime, et aussi du laid, de l'horrible, encore plus grands découvreurs dans les effets, les spectacles de tréteaux, l'art des devantures, tous avec un talent plus large que leur génie, virtuoses de part en part, connaissant les passages secrets vers tout ce qui séduit, attire, contraint, détourne, ennemis nés de la logique et de la ligne droite, avides d'étrangeté, d'exotisme, de monstrueux, de sinuosités, de contradictions; tous en tant qu'hommes, des « Tantalos » de la volonté, des plébéiens parvenus qui savaient bien être incapables de vivre et de créer sur un tempo aristocratique, sur un *lento* – que l'on pense par exemple à Balzac –, travailleurs acharnés qui ne sont pas loin de se détruire eux-mêmes à force de travail, antinomistes et révoltés sur les mœurs, ambitieux insatiables ignorant l'équilibre dans la jouissance ; tous finissant par se briser, s'effondrer sur la croix chrétienne (à bon droit : qui d'entre eux avait creusé assez profondément jusqu'aux origines pour se donner une philosophie de l'Antéchrist) – en somme, une sorte d'hommes supérieurs aventuriers audacieux, magnifiquement violents, capables d'envols supérieurs, d'entraînements supérieurs et qui ont eu d'abord à apprendre le concept « d'homme supérieur » à leur siècle, – et ce siècle est la foule³¹.

Des génies, mais toujours soumis aux valeurs chrétiennes, quelle que soit la violence de leur révolte byronienne, souvent au nom de ces mêmes valeurs, quelle

que soit leur affectation de prendre le contre-pied des mœurs «bourgeoises» en cours (d'être des « antinomistes » en morale par allusion à la dialectique kantienne !). Mais ils n'ont jamais accédé à l'antinomie la plus originaire : Dionysos contre le Crucifié. Notons la force de l'image : le vaisseau des plus hardis explorateurs de la pensée (comparaison fréquente) s'est brisé sur la Croix et a coulé dans les eaux du nihilisme. Sans nul doute Nietzsche pense au dernier drame lyrique de Richard Wagner : *Parsifal*, à son mysticisme confus sous l'influence, croit-il, de la très catholique Cosima. Ce déclin était-il inévitable? Nietzsche, comme pour s'excuser de son adhésion à un premier wagnérisme, évoque « la figure de Siegfried, cet homme *très libre* qui dans le fait était de loin trop libre, trop dur, trop généreux, trop sain, trop *anticatholique* au goût des vieux peuples cultivés, dans leur maturité³² ». L'opposition du Nord et du Sud, des Germains et des Latins, vient compliquer l'explication esthétique.

Les romantiques sont des génies, certes, mais populaciers et qui, dans le siècle du nihilisme européen, n'ont pas su, n'ont pas pu éviter d'être des bateleurs, des montreurs de foire rassemblant un large public dans une société devenue société du spectacle. Tel est bien le vieil enchanteur dans la caverne de Zarathoustra. On prendra garde qu'il ne représente ni le seul Richard Wagner, ni l'artiste dans sa généralité, mais l'artiste *moderne*.

Ne tenant que des propos bigarrés / Hurlant des cris bigarrés derrière des masques de bouffon / Escaladant des ponts de paroles mensongères / Des arcs-en-ciel bigarrés / Entre de faux ciels / et de fausses terres / Errant, planant ici et là / Rien que bouffon / Rien que poète³³.

Le thème le plus constant du *Cas Wagner* est la dénonciation de son histrionisme :

Victor Hugo et Richard Wagner signifient une seule et même chose; que dans les cultures en déclin, que partout où les masses ont en main le pouvoir de décider, l'authenticité devient superflue, nuisible, préjudiciable. Seul le comédien soulève encore le *grand* enthousiasme – c'est ainsi qu'arrive pour le comédien l'*âge d'or* pour lui et tout ce qui est de son espèce. Wagner défile avec tambours et fifres en tête. Pour les artistes de la déclamation, de la représentation, de la virtuosité; ce sont les chefs d'orchestre, les machinistes, les chanteurs qu'il a persuadés en premier. Appartient-il même à l'histoire de la musique? Pour plaire, il s'est fait l'héritier de Hegel : « l'Idée faite musique »³⁴.

Wagner, qui n'était pas musicien d'instinct, affirme Nietzsche, a su multiplier les procédés de la rhétorique théâtrale. Mais de ce que tout art de la modernité, à la suite, à l'exemple de Wagner, ne puisse être qu'un art du spectacle pour la foule, de

la théâtralité, de la pose, en résulte-t-il qu'il en a été et qu'il en sera toujours ainsi? Assister à la tragédie attique, à la tragédie cornélienne, ce n'était pas se presser aux cérémonies ridicules de Bayreuth qu'il avait fuies dès 1876. Nietzsche n'a pas trop de sarcasmes pour ce public de wagnériens et surtout de wagnériennes hystériques :

Ils écoutent en tremblant les *grands symboles* qui d'un lointain nébuleux deviennent sonores en un léger tonnerre. Ils ne sont pas dépités quand le temps est par moments gris, horrible et froid [...]. Comment pourraient-ils regretter ce dont nous autres, Alcyoniens, regrettons l'absence chez Wagner – *le gai savoir*; les pieds légers; l'esprit, le feu, la grâce; la grande logique; la danse des étoiles; l'intellectualité insolente; le frisson de lumière du sud; la mer étale – la perfection³⁵...

L'allusion à *Carmen* est évidente. Mais n'en concluons pas que Nietzsche accorde autant d'importance, *selon les critères esthétiques traditionnels*, à Bizet et à son opéra-comique qu'à Wagner et à la *Tétralogie*. En fait, l'importance de Bizet est qu'il témoigne de la possibilité d'un autre art que l'art du romantisme. « *Il faut méditerraniser la musique*³⁶ », écrit Nietzsche en français. Lorsqu'il affirme que Raphaël n'est pas chrétien, il n'avance pas une thèse absurde sur la biographie du peintre des Madones, il dit seulement que son art n'est pas un art de décadence, ne relève pas d'une esthétique romantique comme celle de Schelling. Il a existé, il peut exister un art que l'on dirait « classique » si le mot n'avait pas été détourné par l'enseignement académique. Peut-être faudrait-il dire « alcyonien. » Dans un aphorisme intitulé *Et in Arcadia ego* du « Voyageur et son ombre », Nietzsche évoque « l'idylle héroïque » des tableaux de Poussin et de Claude Lorrain, dont l'art lui révèle la beauté antique d'un paysage italien, car la nature est artiste, la nature imite l'art; un fragment posthume précise : « Avant-hier sur le soir j'étais tout entier plongé dans le ravissement et je finis par éclater en sanglots véhéments, longuement. Oh ! il m'aura été donné de connaître encore cela³⁷ ! » Extraordinaire sensibilité picturale de Nietzsche (et non pas, comme on l'a dit, seulement musicale), nourrie de sa culture de philologue et de philosophe ! Ne nous étonnons pas de l'expression *idylle héroïque* qui suggère sérénité et force sans rien de douceâtre, ne nous étonnons pas non plus que la même expression se rapporte au Jardin d'Épicure, un certain épicurisme anti-idéaliste, antichrétien. Mais le plus surprenant peut-être est que cette Arcadie se situait en réalité à Saint-Moritz !

Toute cette beauté provoquait un frisson, une adoration muette de l'instant de sa révélation; involontairement, comme s'il n'y avait rien de plus naturel, on se représentait des héros grecs dans ce monde d'une pureté et d'une netteté lumineuses (sans nostalgie, sans attente, sans regard porté en avant ou en arrière) ; il fallait le ressusciter comme Poussin et ses élèves : héroïque aussi bien qu'idyllique –. Ainsi ont vécu des individualités, ainsi se sont-elles senties durablement dans le monde et ont-elles *sent* le monde en eux, et parmi eux un des hommes les plus grands, le découvreur d'une façon héroïquement idyllique de

philosophe : Épicure³⁸.

Rien n'est plus caractéristique de la poésie de Nietzsche que la façon dont il reprend les thèmes de l'automne, du soir, en inversant le sens des images qui lui sont associées dans la tradition romantique : non plus celle du dépérissement, de la perte, de l'amour disparu, mais celle de la surabondance, de la fécondité, du don, de la passion :

Encore un mot pour les oreilles les plus raffinées : ce que je veux véritablement de la musique : qu'elle soit allègre et profonde comme un après-midi d'octobre. Qu'elle soit singulière, extravagante, tendre, une douce petite femme avec de la vulgarité et de la grâce³⁹.

Dans la seconde partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le nocturne romantique lunaire et funèbre devient un dithyrambe dionysiaque, admirable poème dans lequel la solitude du poète s'associe à la profusion de la création cosmique des soleils. Nietzsche commente : « Rien de semblable n'a jamais été composé, ressenti, souffert; ainsi souffre un dieu, un Dionysos. La réponse à un tel dithyrambe de la solitude des soleils est Ariane⁴⁰. »

Pareils à l'ouragan les soleils s'envolent selon leurs orbites; c'est cela leur voyage. Ils obéissent à un vouloir implacable, c'est leur froideur.

Oh ! Vous seuls êtres obscurs, êtres nocturnes, c'est vous qui créez la chaleur à partir de la lumière! Oh! C'est vous qui buvez le lait et le réconfort aux mamelles de la lumière.

Ah ! La glace m'environne, ma main se brûle à ce qui est glacé. Ah ! La soif est en moi, une soif altérée de votre soif!

Il est nuit; ah! que me faut-il être lumière! Et soif de ténèbres! Et solitude !

Il est nuit; maintenant s'élance comme d'une source mon aspiration – et j'aspire à parler.

Il est nuit : maintenant parlent plus haut toutes les fontaines jaillissantes. Et mon âme aussi est une fontaine jaillissante.

Il est nuit : maintenant s'éveillent tous les chants des amants. Et aussi mon âme est le chant d'un amant⁴¹.

Faut-il chercher l'explication de cette âme aimante dans quelque psychologie facile? Le poème a été écrit à Rome, place Barberini. Au centre de la place se trouvait déjà la fontaine du Triton du Bernin, exprimant une étonnante vitalité. Cette magnifique amplification cosmique d'un nocturne romantique répond d'abord à l'annonce du surhomme dans les premières pages du Prologue de *Zarathoustra* : « J'aime celui dont l'âme est débordante au point de perdre conscience de soi et d'être toutes choses en soi⁴². »

- [1](#) Préface à *La Naissance de la tragédie*.
- [2](#) *Ibid.*
- [3](#) *Le Gai Savoir*, fin de la préface de 1886.
- [4](#) A. Baumgarten, disciple de Leibniz et de Wolff, *Esthetica*, 1750-1758.
- [5](#) *Geistig* signifie à la fois moral (par opposition à physique), spirituel, intellectuel et spiritueux.
- [6](#) *Le Gai Savoir*, Préface de 1886, § 4.
- [7](#) *La Généalogie de la morale*, III, 6. Nous soulignons.
- [8](#) *Le Gai Savoir*, V, § 368. Allusion à la légende de l'âge d'or de l'humanité primitive. Le mot allemand pour *mélancolie* suggère la lourdeur (*Schwermut*).
- [9](#) *Le Crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », § 11.
- [10](#) *Le Gai Savoir*, II, § 84.
- [11](#) *Verherrlicher*. Voir *Le Gai Savoir*, § 85.
- [12](#) *Le Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 9.
- [13](#) Voir Albert Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, éd. Corti, 1939.
- [14](#) Voir *Par-delà le bien et le mal*, VIII, § 256.
- [15](#) *Le Gai savoir*, V, § 370.
- [16](#) *Ibid.*
- [17](#) *Ibid.*
- [18](#) *Ibid.*
- [19](#) *Fragments posthumes*, 9 [112], t. XIII (automne 1887).
- [20](#) *Ibid.*, 11 [812] (novembre 1887-mars 1888).
- [21](#) *Ibid.*, 11 [230].
- [22](#) *La Généalogie de la morale*, III, § 6.
- [23](#) Voir E. Blondel, présentation de *Ecce homo*, p. 17.
- [24](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 2.
- [25](#) *Le Gai Savoir*, IV, § 95.
- [26](#) *Ecce homo* renvoie au *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 8. La phrase attribuée à Stendhal est dans Paul Bourget : *Essais de psychologie contemporaine*.
- [27](#) *Par-delà le bien et le mal*, VIII, § 254.
- [28](#) *Le Cas Wagner*, § 1.
- [29](#) *Le Cas Wagner*, Avant-propos.
- [30](#) *Le Gai Savoir*, V, § 368.
- [31](#) *Par-delà le bien et le mal*, VIII, § 256.
- [32](#) *Ibid.*
- [33](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, «Le chant de la mélancolie ».
- [34](#) *Le Cas Wagner*, § 8.
- [35](#) *Ibid.*, § 10.
- [36](#) *Ibid.*, § 3.
- [37](#) *Humain, trop humain*, II, «Le voyageur et son ombre », § 295. *Fragments posthumes*, 43 [3].
- [38](#) *Humain, trop humain*, II, «Le voyageur et son ombre», § 295. Voir R. Roos, « Nietzsche et Épicure :

l'idylle héroïque», dans *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 283.

[39](#) *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 7. N'est-ce pas l'image même de Carmen?

[40](#) *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Zarathoustra*, § 8

[41](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Chant de la nuit ».

[42](#) *Zarathoustra*, Prologue, § 4

Chapitre 18

Le surhomme

Le surhomme est sans doute la notion qui a fait le plus largement connaître – et méconnaître – la pensée de Nietzsche. Celui qui a seulement ouvert *Ainsi parlait Zarathoustra* sait que le prophète (mais n'est-ce pas Nietzsche lui-même?) annonce la domination du surhomme. L'imagination du lecteur fait le reste, aidée, il faut l'avouer, par le ton d'apocalypse adopté trop souvent par Nietzsche – d'apocalypse, c'est-à-dire, en bon grec, de « révélation ». Les occurrences du mot, antérieures à Nietzsche, par exemple chez Goethe, ne nous apprennent à peu près rien; elles pourraient même nous suggérer de fausses identifications : en particulier du surhumain avec le divin ou le satanique. Or, il faut y insister d'emblée : le surhumain n'est rien d'autre que ce qui donne du sens au devenir humain : « Je veux apprendre aux hommes le sens de leur être : c'est-à-dire le surhomme, l'éclair hors de la nuée sombre de l'homme. » Cette sorte de définition est préparée un peu plus haut :

J'aime tous ceux qui sont comme de lourdes gouttes tombant une à une de la nuée sombre suspendue au-dessus des hommes; elles annoncent que l'éclair vient et c'est en tant qu'elles annoncent qu'elles tombent à terre. Voyez : je suis l'annonciateur de l'éclair, une lourde goutte hors de la nuée; or cet éclair s'appelle *surhomme*¹.

La nuée Homme peut se déployer de « l'humain trop humain » jusqu'à « l'humain surhumain »² obscurément et dans les directions les plus diverses. Mais l'être de l'homme ne resplendit que dans et par le surhomme. « Deviens ce que tu es » a pour vrai sens : advienne le surhomme. Ce peut être aussi ce que signifie la formule célèbre de Francis Ponge, « l'homme est l'avenir de l'homme », pour peu qu'on comprenne ce qu'est l'homme de l'avenir. On sait que Nietzsche a revendiqué comme positives, affirmatives des expressions telles que « musique de l'avenir », « philosophe de l'avenir », contre l'usage polémique, dénigrant qu'en faisaient les antiwagnériens³.

C'est à partir de là qu'il faut comprendre la définition d'abord présentée par

Zarathoustra et la plus couramment citée : « Je vous apprend le surhomme. L'homme est ce qui doit être surmonté. » Zarathoustra dit que c'est en apprenant le surhomme que l'on apprend ce qu'est l'homme. Mais la formulation reste ambiguë et la foule qui entoure Zarathoustra s'y trompe, bien persuadée qu'elle est déjà elle-même l'humanité et qu'elle n'a donc que faire du surhomme. Lorsque Zarathoustra déclare : « J'aime les hommes », de qui parle-t-il? Des quelques-uns qui savent périr et non du troupeau attaché à sa seule survie. Et prenons garde de ne pas suggérer au lecteur français une quelconque dialectique en traduisant *uberwinden* par le trop hégélien *dépasser* qui, on le sait, implique *conserver*. *Surmonter* doit être entendu comme *vaincre* et *dominer* qui exclut précisément *conserver* :

Les plus soucieux demandent aujourd'hui : « comment l'homme est-il conservé? » Mais Zarathoustra est le seul, le premier à demander : « comment l'homme sera-t-il surmonté? » C'est le surhomme, c'est *lui* qui est dans mon cœur le premier et l'unique et *non* l'homme : mon prochain, le plus pauvre, le plus souffrant, le meilleur⁴.

Entendons l'homme de la décadence, l'homme de l'idéal chrétien. Il est clair que le surhomme n'est pas au sommet d'une construction dialectique ou d'une évolution; ce sont tous les autres types humains, y compris ceux des hommes supérieurs, qui s'éloignent de lui et compromettent son avènement.

Le mot de *surhomme* pour désigner un type de la plus haute réussite, en opposition aux hommes « modernes », aux hommes bons, aux chrétiens et autres nihilistes – un mot qui dans la bouche de Zarathoustra, le *négateur* de la morale, devient un mot donnant beaucoup à réfléchir – est presque partout entendu en parfaite innocence dans le sens de ces valeurs dont la figure de Zarathoustra apparaît comme l'opposé; c'est-à-dire comme le type « idéaliste », une espèce humaine supérieure, mi-*sainte*, mi-*géniale*... D'autres bêtes à cornes savantes m'ont suspecté de darwinisme; même le « culte des héros » que j'avais méchamment rejeté, de Carlyle, ce faux-monnayeur sans le vouloir ni le savoir, a été reconnu dans le mot de *surhomme*⁵.

Nietzsche semble ici avoir prévu tous les contresens qui ont été commis – et sont encore commis – sur ce seul mot *surhomme*, un mot que Zarathoustra dit lui-même un peu dédaigneusement avoir ramassé sur sa route, qui ne sera plus guère utilisé dans les œuvres ultérieures, mais dont la notion ne disparaît certainement pas, comme en témoigne le passage d'*Ecce homo* qui vient d'être cité. Nous pourrions ajouter aux héros de Carlyle le « génie mystique » dont parle Bergson : « Il voudrait faire d'elle [l'humanité] une espèce nouvelle, ou plutôt la délivrer de la nécessité d'être une espèce⁶. »

Pour ce faire, Bergson compte sur le fameux «supplément d'âme », sur la

spiritualité et même plus précisément sur le spiritisme⁷. Il est vrai qu'il fait allusion à Nietzsche et à la volonté de puissance surtout à travers les livres d'Ernest Seillière sur l'impérialisme. À la suite de Kant, il est encore et toujours en quête des « sources de la morale » dont il ne met jamais en question la valeur. Or, sans position d'immoralisme, il n'y a pas de surhomme au sens de Nietzsche. Écartons tout autant les phantasmes encore persistants de nos jours du darwinisme social pour la sélection des plus aptes (le gène des « surdoués »!). Rappelons que Nietzsche est fondamentalement antidarwinien. Écartons enfin toutes sortes de racismes : une fois pour toutes, le surhomme n'a rien à attendre du nazisme !

Il faut souligner, plus généralement que ne le font les commentateurs, un point capital : la précarité du surhomme. Son apparition n'est nullement assurée par une providence divine, par une évolution irrésistible, par un quelconque sens de l'histoire. Zarathoustra ne cesse d'y insister : ce sont les « forts », les types humains les mieux réussis qui sont exposés à périr devant la foule des « faibles », la conjuration des ratés et des dégénérés. « Surmontez ces maîtres de l'heure, ô mes frères – ces petites gens. Ils sont pour le surhomme le pire danger⁸ ! »

Combien de hasards ne faut-il pas, de rencontres fortuites, pour que surgisse l'homme d'exception, le « type solitaire », qui a contre lui les instincts du troupeau aussi bien que les valeurs traditionnelles, c'est-à-dire un danger effectif et non seulement pensé, une séduction trompeuse, un poison, un narcotique qui ferait que le présent vivrait en quelque sorte *aux dépens de l'avenir*. En ce sens, c'est la morale qui est le « danger des dangers pour la *puissance et la splendeur suprêmes*, en soi possibles, du type homme⁹ ». Puissance et splendeur suprême du type homme est bien une définition du surhomme. Ne confondons pas avec le « travail du négatif » dont le philosophe dialecticien prévoit tranquillement les résultats dans son cabinet de travail, comme le théologien qui attend la fin des temps et la résurrection des corps glorieux, comme le révolutionnaire qui ne doute pas un seul instant de l'instauration d'une société sans classes. Mais Nietzsche n'est pas, ne veut pas être un fondateur de religion¹⁰. « Vivre dangereusement » n'est pas appel guerrier non plus qu'amour du risque, mais condition de toute supériorité. En nous souvenant que l'éclair n'est autre que l'apparition du surhomme, nous comprendrons mieux l'appel de Zarathoustra aux hommes supérieurs :

Toujours plus nombreux, toujours meilleurs, les hommes de votre sorte doivent périr, – car pour vous cela devient toujours plus pénible et plus dur. Ainsi seulement – l'homme croît en hauteur jusque là où il trouve l'éclair qui le brise : assez haut pour l'éclair¹¹ !

Le surhomme n'est pas l'homme supérieur, il ne conclut pas la croissance de

l'homme supérieur qui est tout au plus son approximation, son ébauche.

Le surhomme ne peut pas être non plus le maître des temps préhistoriques, le trop fameux « fauve blond » décrit dans la première partie de *La Généalogie de la morale* sous un double aspect : entre pairs dans leur propre communauté, capables de maîtrise de soi, de fidélité, d'amitié, mais envers les étrangers capables de toutes les férociétés. « Ce sont les races aristocratiques qui ont laissé derrière elles le concept de barbare, partout où elles ont passé et laissé des traces¹². » Que Nietzsche mette en question le passage de l'animal sauvage à l'animal domestique, des peuples barbares aux peuples civilisés, qu'il se soit interrogé sur le sens de la « culture » et du « progrès » que ce passage implique, ne signifie nullement qu'il ait identifié le surhomme avec le barbare. L'auteur de *La Naissance de la tragédie* n'aurait pu oublier que c'était dans la cité grecque et contre les empires barbares qu'avait été réalisé historiquement le type humain le plus élevé.

Que le surhomme soit l'avenir de l'homme enfin devenu pleinement ce qu'il est, est bien ce que montre, en ouverture de la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, le chant intitulé « Des trois métamorphoses », dont le symbolisme a donné lieu à de multiples commentaires. On y voit l'esprit se métamorphoser en chameau, l'animal domestique le plus lourdement chargé, puis en lion, l'exemple même du grand fauve : « Il entend conquérir sa liberté, être le roi du désert. » Le lion, dont l'âme est « je veux », est capable de vaincre le grand danger dont le nom est « tu dois. » Cependant, « créer des valeurs nouvelles, le lion n'en est pas capable; mais se créer la liberté de créer du nouveau, voilà ce que peut la force du lion ». Il faudra donc attendre, au-delà du lion en qui s'incarne toute supériorité, une troisième métamorphose de l'esprit en enfant : « Innocence est l'enfant, et oubli, et recommencement, un jeu, une zone qui a son mouvement en elle-même, un mouvement premier, une affirmation sainte¹³. »

L'image héraclitéenne de l'enfant est manifestement celle du surhomme qui s'oppose à la fois à celle de l'homme supérieur (le lion) et à celle de l'esclave (le chameau) représenté dans la modernité par les derniers hommes. Il est clair qu'ici la puissance primitive du fauve ne peut pas symboliser même approximativement la surhumanité, et que la succession des trois métamorphoses ne doit pas être interprétée comme une évolution ni une dialectique historique transposée en mythe.

Zarathoustra n'en dira guère plus sur la nature du surhumain, sinon pour récuser toute transcendance et affirmer le sens de la terre. « Le surhomme est le sens de la terre. Que notre volonté dise : le surhomme doit être le sens de la terre¹⁴. » Faudrait-il substituer à la transcendance religieuse une transcendance toute terrestre? Attendre l'apparition d'une espèce *biologiquement* nouvelle, dont les rapports avec l'espèce humaine actuelle seraient d'ailleurs plus qu'incertains?

Certaines utopies du XIX^e siècle, saint-simoniennes ou fouriéristes, sont allées jusque-là. Mais aucun texte, même dans les fragments posthumes, ne va dans ce sens, même quand Nietzsche se laisse aller à quelques rêveries d'eugénismes, humaines trop humaines, publiées dans l'édition de *La Volonté de puissance*. Il arrive que le surhomme soit à ce point éloigné de l'homme connu historiquement, que sa différence soit à ce point accentuée, qu'il en devient indifférent aux luttes et aux relations de pouvoir, comparable aux dieux d'Épicure dont la félicité tenait à leur éloignement du monde des humains. Sans doute Épicure les concevait-il faits des mêmes atomes que tout être humain, mais il est permis de se demander si le sens de la terre d'un tel surhomme ne serait pas singulièrement compromis. Le surhomme ne serait-il qu'une idée, une idée directrice formée en double contraste, d'une part avec le dernier homme, d'autre part avec l'homme supérieur? *Ecce homo* parle en effet de l'idée (*Begriff*) de surhomme. Et pourquoi la surhumanité aurait-elle plus de sens que le règne des fins kantien, ou même que la société sans classes de Marx? Zarathoustra affirme de la façon la plus catégorique qu'il n'a existé aucun exemple historique :

« Jamais encore il n'y eut de surhomme. Je les ai vus nus tous les deux : l'homme le plus grand et l'homme le plus petit. Ils sont encore beaucoup trop ressemblants. En vérité le plus grand aussi je l'ai trouvé trop humain¹⁵. »

Cependant *L'Antéchrist* apporte quelque atténuation au jugement tranché de Zarathoustra :

Le problème que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre le relais de l'humanité dans la suite des êtres (l'homme est une *fin*), mais quel type d'homme on doit *élever*, on doit *vouloir* pour qu'il ait davantage de valeur supérieure, plus digne de vivre, plus assuré de l'avenir. Ce type d'une valeur supérieur a déjà existé assez souvent : mais comme hasard heureux, comme exception, jamais pour avoir été *voulu* [...]. Il y a réussite continuelle de cas individuels dans les lieux les plus divers de la terre, dans les cultures les plus diverses; ainsi se présente dans la réalité un type *plus haut*, quelque chose qui en comparaison de l'ensemble de l'humanité est une sorte de surhomme¹⁶.

Or le lecteur de Stendhal connaît au moins « le grand homme » par excellence qui a incarné dans l'histoire récente de l'Europe ce type le plus haut : Napoléon, en somme « le plus homme des hommes » qui ait existé jusqu'à présent. Rappelons seulement que le terme *synthèse* n'a dans le texte suivant aucun sens dialectique, que Napoléon n'apparaît ici nullement comme le résultat historiquement nécessaire que le philosophe Hegel contemplait de sa fenêtre, défilant après la bataille d'Iéna, à la tête de ses troupes. Rien de tel pour Nietzsche qui insiste au contraire sur ce

que l'apparition de la figure de Napoléon avait de fortuit, et même d'improbable. Le problème serait donc d'élucider les circonstances multiples qui expliquent son surgissement.

Au milieu de tout cela [la Révolution française] arriva la chose la plus extraordinaire et la plus inattendue : l'idéal antique lui-même s'est présenté aux yeux et à la conscience de l'humanité avec une splendeur inouïe [...]. Napoléon est apparu, l'homme le plus exceptionnel, le plus tard venu qu'il y ait jamais eu, et incarné en lui, le problème de l'*idéal aristocratique en soi* – que l'on considère de quel problème il s'agit : Napoléon synthèse du non-homme et du surhomme¹⁷.

Avec l'exemple de Napoléon, bien entendu aucune espèce nouvelle au sens biologique, racial, n'est suggérée, mais l'individualité exceptionnelle constitue à elle seule un type. Et ce type n'évoque certainement pas celui d'une sorte de dieu épicurien éloigné des affaires du monde ! Mais n'en tirons pas non plus la conclusion que le surhomme dût être nécessairement un guerrier, un conquérant : Napoléon lui-même a été bien autre chose, un créateur et non pas seulement un destructeur. Les commentateurs se sont mis en quête d'autres exemples historiques qui ne fussent pas seulement des hommes de guerre : Goethe entre autres, à qui justement Napoléon avait dit : « Vous êtes un *homme*. » Il faut certainement conclure comme P. Wotling : « Hafiz, Shakespeare, César, Borgia, Napoléon et Goethe constituent plutôt des préfigurations, des modèles par défaut, que des exemples du surhumain¹⁸. »

Il faut cependant insister plus qu'on ne le fait d'habitude sur une préfiguration du surhumain dans le personnage mi-historique, mi-mythique, qu'est Zarathoustra : sa place particulière dans l'œuvre de Nietzsche ne doit pas faire oublier qu'*Ecce homo* lui applique expressément les caractéristiques du non-humain et du surhumain. Avons-nous le droit de réduire Zarathoustra à un nom, un pseudonyme choisi par le philosophe pour sa sonorité, son caractère exotique, mais sans rapport précis avec le prophète qui a vécu en Perse au VI^e siècle, auteur des *Gâtas*, textes sacrés, et fondateur d'une religion encore vivante en Iran et en Inde¹⁹? En fait, Nietzsche n'ignorait ni le personnage, ni la religion zoroastrienne, ne serait-ce que par l'important exposé qu'en faisait Fr. Creuzer dans ses *Religions de l'Antiquité*. Zarathoustra est certainement beaucoup plus qu'un simple prête-nom choisi délibérément par Nietzsche pour énoncer poétiquement ses propres vérités. Lui-même a décrit comment au détour d'un chemin de montagne, près de Rapallo, lui vint à l'esprit le tout premier Zarathoustra « et surtout Zarathoustra lui-même en tant que type : plus exactement il me tomba dessus²⁰ ». Il s'est expliqué sur ce que signifiait « dans sa bouche » le nom de Zarathoustra, en insistant sur sa singularité

historique.

Zarathoustra le premier a vu dans le combat du bien et du mal le véritable rouage qui entraîne le mouvement des choses, la traduction de la morale en métaphysique comme force, comme cause, comme but en soi est *son* œuvre. Mais cette question aurait déjà au fond sa réponse. Zarathoustra a créé cette erreur néfaste entre toutes, la morale; en conséquence, il doit être aussi le premier à la *reconnaître* [...]. Sa doctrine, elle seule, a la véracité comme vertu suprême, c'est-à-dire le contraire de la *lâcheté* de l'idéaliste qui prend la fuite devant la réalité. Zarathoustra a plus de courage au corps que tous les penseurs pris ensemble [...]. La morale qui se surmonte elle-même par la véracité, le moraliste qui se surmonte lui-même en son contraire – en *moi* – c'est ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra²¹.

Car Zarathoustra est beaucoup plus qu'une fiction : sans doute est-ce *en Nietzsche* que le premier des moralistes de l'histoire peut se reconnaître comme le premier des immoralistes, et accède ainsi à une quasi-surhumanité, au-delà de toute l'histoire de la pensée humaine. Prenons garde que c'est Nietzsche ici qui est appelé à s'identifier à la grandiose figure rencontrée dans les montagnes ligures et dont la présence est désormais beaucoup plus que celle d'un symbole. D'ailleurs, dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est dans l'Ombre de Zarathoustra que Nietzsche semble d'abord s'être représenté lui-même :

Mais ô Zarathoustra c'est toi que j'ai le plus longtemps suivi et poursuivi [...]. Avec toi j'ai pénétré dans tout ce qu'il y a de plus interdit au monde, de pire et de plus lointain, et s'il y a quelque vertu en moi, c'est de n'avoir reculé devant aucun interdit²².

Or Nietzsche ne se présente pas lui-même autrement dès les premières pages d'*Ecce homo!* En définitive, lequel, de Nietzsche ou de Zarathoustra, est l'ombre, la projection de l'autre?

Sans doute la surhumanité de Zarathoustra n'est-elle que « relative. » Celui qui annonce le surhomme ne peut l'être lui-même. Mais aucun homme supérieur ne peut lui être comparable. Plusieurs des « créateurs » que les commentateurs croyaient pouvoir rapprocher du surhomme sont explicitement rejetés.

Qu'un Goethe, un Shakespeare ne sachent pas respirer un instant à cette altitude extraordinaire de passion, que Dante, à côté de Zarathoustra, soit un simple croyant et non un *créateur* original de vérité, un esprit qui gouverne le monde, un destin, – que les poètes du Veda soient des prêtres et n'aient pas été dignes d'enlever les chaussures d'un Zarathoustra, tout cela n'est encore que peu dire, et ne donne aucune idée de la distance, de la solitude *azurée* dans laquelle vit cette œuvre [...]. Là à tout instant l'homme est surmonté, l'idée de « surhomme » trouve sa réalisation la plus grande, – c'est dans un infini lointain, *au-dessous* de lui, qu'est tout ce qu'on appelait grand chez l'homme²³.

Nietzsche conclut que Zarathoustra s'exprime alors comme « *la forme la plus haute de tout ce qui est* », expression empruntée à la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, et qui semble renvoyer du surhumain au dionysiaque, à l'affirmation multiple et surabondante de la vie, au-delà de toutes les négations et de toutes les souffrances, à « l'âme la plus sage à qui la folie persuade le plus suavement, qui s'aime elle-même au plus haut point, en qui toutes choses ont leur courant et leur contre-courant, leur flux et reflux ». Se rejoignent alors l'idée du surhomme et du dieu aux pieds légers, le dieu qui parle à travers la multiplicité des héros tragiques, le dieu qui veut rendre un homme plus fort, plus profond, plus méchant. « *Mais c'est là l'idée même de Dionysos*²⁴. » Remarquons que le surhumain Zarathoustra et le divin Dionysos ne sont ici que des idées (*Begriffe*) et ne s'identifient qu'en tant qu'idées. Mais au centre de ce jeu d'identifications multiples, qui est d'ailleurs tout autant et nécessairement un jeu de masques, *ecce homo* : Frédéric Nietzsche. Mais qui parle en Nietzsche, sous le masque de Nietzsche? Zarathoustra? Dionysos l'amant d'Ariane ?

¹ *Ibid.*, Prologue, § 7 et 4. Nous traduisons *Urbarmensch* par *surhomme* et non par *surhumain*.

² *Le Gai Savoir*, § 382.

³ « Philosophie de l'avenir » était le titre du pamphlet de Willamowitz-Mohendorf contre Nietzsche. Qu'on pense à la signification caricaturale qu'ont d'abord eu les mots *impressionniste*, *cubiste*...

⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'homme supérieur », § 2.

⁵ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres. »

⁶ Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, édition PUF, p. 332.

⁷ *Ibid.*, p. 337.

⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Des hommes supérieurs. »

⁹ Préface à *La Généalogie de la morale*, § 6.

¹⁰ Il le dit explicitement dans *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin. » § 1.

¹¹ *La Généalogie de la morale*, § 6. Notons encore l'image de l'arbre.

¹² *La Généalogie de la morale*, I, § 11. Ajoutons pour en finir avec les interprétations raciales que Nietzsche cite en exemple non seulement les Germains, mais aussi les Japonais et les Arabes dont la blondeur n'est pas évidente ! On se référera à une longue et excellente note de P. Wotling dans son édition de *La Généalogie de la morale*.

¹³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses. »

¹⁴ *Ibid.*, Prologue, § 3.

¹⁵ *Ibid.*, II, « Des prêtres ».

¹⁶ *L'Antéchrist*, § 3 et 4.

¹⁷ *La Généalogie de la morale*, I, § 16.

¹⁸ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 352.

¹⁹ La forme la plus usuelle du nom en France est *Zoroastre* (forme grecque).

²⁰ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres »; *Ainsi parlait Zarathoustra*, § 1.

²¹ *Ibid.*, « Pourquoi je suis un destin », § 3.

[22](#) *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « L'ombre ».

[23](#) *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, § 6.

[24](#) Les deux phrases soulignées le sont dans le texte.

QUATRIÈME PARTIE

Midi et éternité

Chapitre 19

La volonté de vérité

« Il faut tenter une bonne foi de mettre en question la vérité elle-même. » Est-il supportable qu'un écrivain à la fin du XIX^e siècle prétende être le premier à le faire et qu'il se dise philosophe? La philosophie n'est-elle pas dès l'origine recherche de vérité? N'est-ce pas ce que veut dire au fond le terme même *philosophie*? Mettre en question la vérité elle-même, et non pas quelque vérité particulière, est bien ce que faisait Socrate quand il disait ne savoir qu'une chose : qu'il ne savait rien; Descartes, quand il opposait aux incertitudes du scepticisme un doute volontaire radical, hyperbolique; Kant, le philosophe « critique » par excellence, quand il traduisait la raison elle-même devant son propre tribunal.

L'outrecuidance de Nietzsche apparaît d'autant plus flagrante après le partage fait par Kant entre une connaissance transcendante métaphysique déboutée dans sa prétention dogmatique et une connaissance scientifique pleinement assurée d'elle-même dans les limites que lui assigne l'arbitrage de la raison critique. Car le professeur de Königsberg ne met pas en cause la vérité scientifique, celle de la physique de Newton (pas même celle de la chimie de Stahl !) ; il se contente d'en dégager les fondements, les conditions « transcendantales », comme il se contentera d'apporter une formulation plus rigoureuse à une morale qu'il est le dernier à vouloir ébranler. On conviendra du moins que l'audace du philosophe de Bâle est extrême de s'attaquer à l'une comme à l'autre.

Depuis toujours en effet que l'on parle et que l'on persuade sur terre, la morale s'est affirmée comme la plus grande maîtresse de séduction, et, en ce qui nous concerne, comme la véritable *Circé des philosophes*. D'où vient que depuis Platon tous les maîtres architectes de la philosophie européenne ont construit en vain? Que menace de s'effondrer ou gît déjà en décombres tout ce qu'ils croyaient eux-mêmes sincèrement plus durable que l'airain¹ ? Ô combien est fausse la réponse qui de nos jours est tenue toute prête à cette question : « parce que tous négligeaient le préalable d'un examen fondamental, une critique de la raison dans son ensemble » [...]. La réponse correcte aurait bien plutôt été que tous les philosophes ont bâti leurs systèmes sous la séduction de la morale, et Kant lui aussi –, que ce qu'il visait était en apparence la certitude, « la vérité », mais qu'en réalité de « majestueux édifices moraux », pour nous servir encore une fois du langage inconnu de Kant qui s'assignait « sans beaucoup d'éclat mais non sans mérite » comme sa mission et son travail propre : « d'aplanir et d'affermir le sol pour y bâtir de majestueux édifices moraux »².

Dans ce texte capital qui montre que Nietzsche avait bel et bien lu la *Critique de la raison pure* (contrairement à ce qui a été dit), l'ordonnance canonique des systèmes philosophiques, respectée jusqu'à Schopenhauer et qui veut commencer les faits par une « logique » pour s'achever dans une « éthique », est dénoncée et subvertie. Le préalable kantien est en son fond celui d'un moraliste. Il était d'emblée un théologien comme l'était Descartes (la véracité divine), comme l'étaient Socrate et Platon (l'idée de Bien). Les fameuses antinomies de la raison théorique ne sont là que pour préparer les postulats de la raison pratique et rendre indestructible la foi rationnelle. Nietzsche est donc le premier qui, en posant la question de la valeur de la morale, de la valeur des valeurs, met à l'épreuve le fondement de la vérité avec le courage philosophique suprême d'affronter le nihilisme. Aussi paradoxal que cela puisse d'abord paraître, c'est *La Généalogie de la morale* qui correspond vraiment à la *Critique de la raison pure*.

Dans chaque philosophie, ce sont les points de vue moraux (ou immoraux) qui ont constitué les germes à partir desquels la plante tout entière s'est développée à chaque fois. Dans le fait, il est bon, il est avisé quand on veut expliquer comment les thèses philosophiques les plus éthérées sont véritablement venues à l'esprit d'un philosophe, de toujours se demander d'abord : à quelle morale veulent-elles (veut-il) en venir? En conséquence, je ne crois pas qu'une « pulsion de connaissance » soit à l'origine de la philosophie, mais qu'une autre pulsion, ici comme ailleurs, s'est servi de la connaissance (ou de la méconnaissance!) comme d'un simple outil [...]. Chez le philosophe, il n'y a absolument rien d'impersonnel; et en particulier sa morale donne un témoignage décidé et décisif sur qui il est – c'est-à-dire selon quelle hiérarchie les pulsions les plus intimes de sa nature sont organisées les unes par rapport aux autres³.

Voilà d'emblée récusée une longue tradition : « L'homme cherche par nature à atteindre le savoir » est la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais une autre tradition qui remonte elle aussi à l'Antiquité fait de la connaissance un simple instrument au service des intérêts vitaux. Nietzsche a pu lire maintes fois chez Schopenhauer que dans toute l'échelle animale l'intellect est entièrement « au service » du vouloir-vivre; seule la vérité philosophique, métaphysique, pouvait chez l'homme conduire à l'affranchissement, à l'abnégation de la volonté par elle-même. Mais en récusant chez Schopenhauer un pessimisme trop chrétien, Nietzsche n'a-t-il fait que réduire toute vérité à n'être qu'une valeur parmi d'autres entièrement au service des évaluations? Sommes-nous près de sombrer dans le relativisme sans rivages du : « à chacun sa vérité » sans pouvoir survivre à l'affrontement des dogmatismes philosophiques? Poser quand il s'agit de la vérité la question de l'évaluation et du type d'évaluation, n'est-ce pas introduire à un scepticisme généralisé qui se heurterait inévitablement, dans les temps modernes, au roc de l'objectivité scientifique? À cette difficulté, perçue dès ses premières recherches sur les penseurs préplatoniciens, Nietzsche répond d'abord par la

disjonction du cas du philosophe et du cas de l'homme de science.

Peut-être chez les savants qui sont véritablement des hommes de science, la situation peut-elle se présenter autrement – « mieux » si l'on veut –, il peut y avoir réellement quelque chose comme une pulsion de connaissance, en quelque sorte un petit mécanisme d'horlogerie indépendant, qui, bien remonté, fait son travail sans faiblir ni s'arrêter *sans* que l'ensemble des autres pulsions du savant n'y ait de part essentielle. Aussi les « intérêts » propres du savant sont-ils habituellement tout à fait ailleurs, dans sa famille, sa fortune, ou la politique ; bien plus, il est parfaitement indifférent que la petite machine soit installée à tel ou tel endroit de la science, et qu'un jeune travailleur « plein d'avenir » se fasse un bon philologue, un bon connaisseur de champignons, un bon chimiste, – cela ne le *caractérise* pas qu'il devienne ceci ou cela⁴.

Ces considérations psychologiques assez banales et contestables sont-elles satisfaisantes? L'objectivité scientifique serait ainsi réduite à une victoire du mécanique sur le vivant, comme aurait dit Bergson, qui était cependant trop respectueux de la vie intellectuelle pour aller jusque-là et préférer admettre une faculté d'*intelligence* parallèle à l'instinct. La question de l'impartialité, de l'objectivité du savant est reprise et approfondie dans un aphorisme souvent cité et repris par Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*. Il appartient au livre V du *Gai Savoir*, et est donc daté de 1886. Avant d'en reproduire un passage, arrêtons-nous sur le titre : « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux ». Qu'est ce « nous aussi » ? Les savants (*Gelehrten*), en y comprenant les philologues? Les *esprits libres* contemporains et aussi les philosophes? Il ne semble pas que le partage soit maintenu entre philosophes et hommes de science au sens strict.

[...] La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas quand on ne s'autorise plus aucune conviction? C'est ainsi vraisemblablement : Il reste à se demander si, pour que cette discipline puisse commencer, il ne faut pas qu'il existe déjà une conviction, si impérieuse, si inconditionnée que toutes les autres convictions lui sont sacrifiées. On voit que la science repose aussi sur une croyance et qu'il n'y a aucune science « dépourvue de présupposé ». La question de la nécessité de la science doit avoir déjà eu auparavant une réponse positive, à un degré tel que le principe, la croyance, la conviction s'y exprime que « rien n'est plus nécessaire que la science et en comparaison, tout le reste n'a qu'une valeur de second rang. »

[...] La croyance en la science qui existe incontestablement de nos jours n'a pas pu prendre son origine dans un calcul d'utilité, mais bien plutôt malgré le fait que l'inutilité et le danger de la « volonté de vérité », de la « vérité à tout prix », n'ont pas cessé de lui être démontrés. « À tout prix », oh ! nous en sommes bien assez conscients alors que, l'une après l'autre, nous avons offert et sacrifié nos croyances sur cet autel. En conséquence, « volonté de vérité » *ne veut pas dire* : je ne veux pas me laisser tromper, mais au contraire – il n'y a pas le choix – « je ne veux pas tromper, pas même moi », – *et ici nous sommes sur le terrain de la morale*.

[...] Mais on aura compris où je veux en venir, c'est-à-dire à ceci qu'il y a toujours une croyance métaphysique sur laquelle repose notre croyance en la science, – que nous aussi hommes de savoir d'aujourd'hui, nous sans dieu, nous anti-métaphysiciens, nous tirons encore *notre* feu d'un brasier qui a été allumé par une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine. Mais qu'en est-il, si cette conviction justement devient de moins en

moins digne de croyance, si rien ne se montre plus comme divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, – si Dieu lui-même se montre comme notre plus long mensonge⁵ ?

Précédemment l'objectivité de l'activité scientifique paraissait assurée par son indépendance des intérêts personnels du savant, comme si l'esprit scientifique n'était qu'un mouvement d'horlogerie qui a sa nécessité propre lorsqu'il a été correctement remonté. Alors il ne s'agissait que des savants, de la psychologie individuelle des savants; mais comment concevoir maintenant l'esprit scientifique comme tel, indépendant de la personnalité du savant et même du domaine de son activité? Par une éducation, une culture intellectuelle, partout répandues et imposées par notre modernité. Ce qui importe alors n'est pas le contenu, «l'objet» de telle ou telle science, mais la *méthode* scientifique dans son principe :

C'est sur la compréhension de la méthode que repose l'esprit scientifique ; et tous les résultats de la science, si ces méthodes venaient à se perdre, ne pourraient pas faire obstacle à la superstition ni au non-sens⁶.

L'objectivité du savant est déjà par elle-même une position morale. Dès *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche avait décelé dans l'optimisme théorique de la dialectique socratique l'origine de tout l'essor ultérieur du progrès scientifique. Et à chacune de ses étapes, cet essor se donne des raisons qu'il ne trouve pas seulement dans une accumulation de résultats.

On a dans les derniers siècles fait avancer la science en partie parce qu'on espérait comprendre au mieux avec elle et par elle la bonté et la sagesse de Dieu – le motif principal dans l'âme des grands anglais (comme Newton), – en partie parce qu'on croyait à l'utilité absolue de la connaissance, notamment à l'ultime union de la morale, de la connaissance et du bonheur, motif principal des grands Français (comme Voltaire), en partie parce qu'on croyait posséder et aimer quelque chose qui n'avait rien à voir avec les mauvaises pulsions humaines, quelque chose de désintéressé, d'inoffensif, qui se suffisait à soi-même, de vraiment innocent – c'était le motif principal de l'âme de Spinoza qui se sentait divin par la connaissance, – c'est-à-dire en raison de trois erreurs⁷.

Trois théologies : celle du protestant unitarien, celle du philosophe déiste des Lumières, le Dieu horloger; celle du rationaliste intégral, le Dieu nature; mais qui toutes les trois sont des formes de la tradition platonicienne puis chrétienne. L'histoire de la science n'est pas seulement celle des résultats scientifiques, ni même celle des méthodes, mais ultimement celle d'un esprit qui ne fait rien d'autre qu'approfondir une même conviction morale. Le savant moderne commet une autre erreur quand il se dit séparé de toute métaphysique dans son activité propre. Il ne

peut pas préserver la foi en la science de toute autre foi. Antimétaphysicien, sans Dieu, tant qu'il pourra continuer à le prétendre – il n'en restera pas moins « *encore pieux* »; ces deux petits mots du titre de l'aphorisme portent toute l'argumentation. Toute croyance est en son fond religieuse. L'unique conviction de n'avoir pas de conviction est capable d'exiger les plus cruels sacrifices. L'erreur serait de croire qu'au temps du nihilisme, l'esprit scientifique pourrait échapper au nihilisme. Si indépendant qu'il se veuille et se pense, l'immoralisme lui est impossible. D'ailleurs tout bon chapitre de manuel sur l'esprit scientifique s'achève invariablement par son apologie moralisante. S'en est-on aperçu? La généalogie de la morale était aussi une généalogie de l'esprit scientifique.

Ainsi, c'est de notre « plus longue erreur » qu'est issue notre plus déterminée quête de vérité, quand bien même celle-ci compromettrait, tuerait même la croyance dont elle est née. N'était-ce pas de véracité chrétienne qu'était animé le meurtrier de Dieu? Contrairement à l'image de cynique qui est parfois donnée de Nietzsche, peu de philosophes ont célébré avec autant de force la recherche de la vérité, sans en attendre aucune utilité, aucune consolation. Il n'y a sans doute pas de conception de la vérité qu'il ait dénoncée avec plus de constance que l'utilitarisme sous toutes ses formes :

La vérité est devenue en nous une passion qui ne recule devant aucun sacrifice, et ne s'effraie de rien, au fond, si ce n'est de sa propre extinction ; nous croyons sincèrement que l'humanité entière, sous l'emprise douloureuse de *cette* passion, doit nécessairement trouver plus de sublimité, plus de consolation, qu'auparavant, quand elle n'avait pas encore surmonté l'envie de bien-être grossier qui accompagne la barbarie. Peut-être même, l'humanité va-t-elle à sa perte par cette passion de la connaissance! – Cette pensée n'a pas non plus de pouvoir sur nous! Le christianisme s'est-il déjà effrayé d'une semblable pensée? Oui, nous haïssons la barbarie, – nous voulons tous plutôt le déclin de l'humanité que le recul de la connaissance⁸.

Les derniers écrits de Nietzsche accentuent jusqu'à une sorte d'ascétisme de la véracité cette passion de la connaissance :

Il a fallu lutter jusqu'à l'épuisement pour chaque pas en avant de la vérité, il a fallu sacrifier presque tout ce à quoi tenait notre cœur, notre amour, notre confiance en la vie. Pour cela il est besoin de grandeur d'âme : le service de la vérité est le plus dur service⁹.

Et l'aphorisme s'achève sur cette étonnante formule : « *en conséquence, elle ment* ».

Arrivé là, le lecteur de Nietzsche ne manque pas d'être désemparé devant le ton

désinvolte, péremptoire avec lequel sont prodigués les jugements de vérité et de fausseté dans l'ensemble de l'œuvre. L'auteur de *La Généalogie de la morale* peut-il avancer ses hypothèses sans se référer à une confirmation par l'histoire ou la philologie? Nous sommes entrés dans un étrange jeu de la vérité et de la non-vérité. Nous venons d'apprendre que la vérité des sciences s'appuie sur un mensonge métaphysique, mais aussi que :

A côté de la valeur qui doit revenir au vrai, au vérac, au désintéressé, il serait possible qu'une valeur plus haute, plus fondamentale pour toute vie, dût être attribuée à l'apparence, à la volonté de tromper et aux désirs¹⁰.

Considérer la vérité comme une valeur ne dispense pas le philosophe qui juge et qui tranche de présenter une théorie de la connaissance ou du moins des critères qui en tiennent lieu.

Le problème de la vérité est venu à notre rencontre – ou bien est-ce nous qui sommes allés à la rencontre du problème? Lequel d'entre nous est Œdipe, lequel est la Sphynge¹¹ ?

Or, ce problème est d'abord venu à nous sous la forme kantienne de la révolution copernicienne : depuis Kant, ce n'est plus le sujet qui se règle sur l'objet et tient de lui « l'objectivité » de la connaissance, mais il n'y a d'objet de connaissance que par le pouvoir de synthèse de l'entendement humain. L'intellect n'est plus ce pur miroir des choses, cette réceptivité d'autant plus objective que rien ne vient, du corps ou des passions, la limiter ou la troubler. Connaître est désormais s'emparer de l'objet, le soumettre aux formes et aux catégories qui constituent son objectivité. Pourtant, le sujet humain ne peut pas usurper la souveraineté d'une connaissance divine qui créerait tout ce qu'elle penserait. La critique du pouvoir de connaître chez Kant s'arrête devant la *chose en soi* toujours maintenue; et si l'idéalisme transcendantal a si bien rendu compte du développement de la physique newtonienne, c'est en la suspendant au préjugé théologique; la science du XIX^e siècle n'a jamais cessé de supposer «le plus long mensonge », elle reste le fait d'hommes pieux, même quand ils se pensent libres-penseurs.

Aller plus loin que la critique idéaliste, qu'une «métaphysique de la métaphysique » selon l'expression même de Kant, surmonter l'obstacle théologique, ce n'est pas renoncer à la volonté de vérité, se réfugier dans un «que sais-je ? » que la modernité a rendu impraticable, ce n'est pas lui fixer des limites infranchissables qui séparent définitivement le monde des phénomènes et celui des

choses en soi – c’est intensifier cette volonté de vérité jusqu’à ce qu’elle porte, au-delà du préjugé métaphysique, sur la volonté de vérité elle-même, c’est-à-dire jusqu’à ce que la *volonté de connaître* se connaisse elle-même comme *volonté de puissance*. C’est en ce sens que Nietzsche peut se targuer d’avoir été le premier à poser la valeur de la vérité, à avoir le courage de la radicaliser, à avoir pris le *risque* d’affronter le Sphinx, ou plutôt, en allemand, la Sphinge dévoratrice : « Peut-être n’en est-il pas de plus grand¹² ? » Telle était déjà l’interprétation proposée du mythe œdipien dans *La Naissance de la tragédie*. La tragédie d’Œdipe est bien celle du héros qui veut avec acharnement, démesurément, la vérité terrible, antinaturelle, de l’inceste. « Car comment pourrait-on contraindre la nature à livrer ses secrets, sinon en s’opposant à elle victorieusement, par un acte antinaturel¹³ ? » Plus profonde, plus terrible est la « sagesse » dionysiaque que la dialectique socratique dont mourra la tragédie, mais dont sont issus tous nos savoirs scientifiques.

Rapporter la pulsion de connaître à la volonté de puissance, l’évaluer selon l’accroissement de puissance, est pousser la critique jusqu’à son terme, et l’idéalisme trouve son achèvement quand la position du sujet connaissant fait place à l’affirmation de la volonté de puissance. Schopenhauer, qui n’avait jamais cessé de se réclamer de Kant, et croyait clore la *crise* qu’avait ouverte la *critique*, avait déjà inversé la philosophie traditionnelle de la conscience en affirmant le primat du « moi voulant » sur le moi connaissant; encore son dualisme de la représentation et de la volonté restait-il ouvertement un idéalisme. Les possibilités de la métaphysique sont-elles désormais épuisées avec l’*antimétaphysique* de Nietzsche, ou bien ne s’agit-il que d’une dernière étape de sa longue histoire, diagnostiquée par Heidegger comme « volonté de la volonté » ?

Mais il nous faut d’abord préciser comment la volonté de connaissance peut rendre compte d’elle-même en tant que, plus fondamentalement, volonté de puissance. Platon disait déjà que le devenir héraclitéen est rebelle à tout *logos* : « À chaque fois qu’on en parle, l’objet se dérobe sous le mot¹⁴. » Depuis vingt-cinq siècles la métaphysique s’efforce d’exprimer ce qui devient par ce qui est, le flux incessant des sensations et des images par des concepts, c’est-à-dire d’anciennes métaphores devenues abstraites et échangeables :

Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu’elles l’étaient, qui sont usées et n’ont plus de force dans l’expérience sensible, des monnaies qui ont perdu leur image et qui maintenant sont prises en considération seulement comme métal et non plus comme monnaies¹⁵.

Soulignons qu’une expression comme « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu’elles l’étaient » n’implique ici aucun commencement de dialectique.

L'abstraction s'éloigne sans retour de la réalité. Schopenhauer déjà n'avait que sarcasme pour les dialecticiens qui prétendent rejoindre le concret à partir d'une opposition de termes abstraits. Nietzsche dénonce le goût des métaphysiciens pour les oppositions, trop faciles, superficielles, simplificatrices, qui manquent en tout cas de tout sens des nuances. Pouvons-nous conclure avec un commentateur : « Chez Hegel, l'erreur est un moment de la vérité, chez Nietzsche, la vérité est un genre de l'erreur¹⁶ » ? La formule peut paraître encore trop dialecticienne puisque bâtie sur une opposition de concepts. Ce que Nietzsche propose est tout autre chose; saisir des rapports de valeurs, des hiérarchies, des mises en perspective, déterminer des provenances, suivre les ramifications multiples de la volonté de puissance. Le service de la vérité exige l'audace de l'aventurier beaucoup plus que la progression prudente du dialecticien. L'ambivalence essentielle aux grandes notions nietzschéennes que nous avons soulignée ne se laisse jamais réduire à l'assurance d'un développement, mais elle exprime la multiplicité irréductible des types de volonté de puissance. Quant au style même de l'aphorisme, si déroutant, qui semble ne pouvoir et ne vouloir procéder que par approximation, par coup de sonde, il trouve ici, au-delà des explications littéraires ou biographiques, sa plus profonde justification philosophique.

Nietzsche a désigné comme *perspectivisme* ce qui lui tient lieu de théorie de la connaissance. Il n'est certainement pas indifférent que le terme soit emprunté à la théorie de la création artistique. Rappelons que la théorie de la perspective est la conquête la plus caractéristique de la Renaissance italienne : elle a permis à l'artiste de s'emparer de la représentation de l'espace, d'y situer l'objet selon des relations spatiales par rapport à un unique point de vue, celui de l'artiste à la fois créateur et spectateur de son œuvre. Remarquons que la théorie de la perspective ne concerne pas seulement l'art du dessin par la possibilité de représenter la profondeur, la succession multiple des plans sur une surface simple; elle a concerné et transformé tout autant les autres arts, l'architecture par exemple, l'art des jardins et l'urbanisme – que l'on pense aux palais et aux parcs versaillais, dont les « perspectives » ne cessent de se modifier au gré des mouvements des spectateurs. Mais il faut exclure du « perspectivisme » de Nietzsche toute référence à un point de vue unique, déterminé, privilégié, et surtout à une organisation « théorique », abstraite, géométrique à partir de ce point de vue. Nous sommes constamment renvoyés d'une perspective à une autre perspective indéfiniment. Nietzsche n'hésite pas à parler de « notre nouvel infini », confondant peut-être sciemment la plénitude d'un infini divin avec l'inachèvement diabolique d'une série interminable.

Jusqu'où va le caractère perspectif de l'existence? A-t-elle encore un quelconque autre caractère? Une

existence sans interprétation, sans « sens » ne devient-elle pas précisément « insensée » ? Toute existence n'est-elle pas d'ailleurs une existence *interprétante* ? – Voilà ce qui ne peut, comme de juste, être conclu même par une analyse introspective la plus appliquée, la plus scientifiquement minutieuse de l'intellect; car l'intellect humain pendant cette analyse ne peut s'empêcher de se voir lui-même dans ses propres formes perspectivistes et *seulement* en elles [...]. Mais je pense que nous sommes aujourd'hui aussi loin que possible de la ridicule prétention de décréter depuis notre angle de vue qu'il n'est pas permis d'avoir d'autre perspective qu'à partir de cet angle de vue. Le monde est devenu encore une fois « infini » pour nous ; d'autant plus que nous ne pouvons pas repousser la possibilité *qu'il renferme en lui des interprétations infinies* ¹⁷.

Ainsi se trouvent écartés à la fois le dogmatisme de la connaissance de la chose en soi qui croirait pouvoir échapper à toute perspective – et un scepticisme qui ferait toutes les perspectives indifférentes, équivalentes, ce à quoi même la vie la plus faible ne saurait se tenir. Pourtant il y a aussi ambivalence du *scepticisme* : «La force et la liberté issues de la vigueur et de la plénitude de l'esprit se démontrent par le scepticisme¹⁸. » Le scepticisme est alors lui-même une façon d'interpréter, de mettre en perspective les convictions premières, de prendre de la hauteur sur les habitudes de penser, de les dominer. Mais il n'est pas le moment négatif, dialectique, dans la construction du savoir. C'est le dogmatisme qui est constitué comme refus d'un perspectivisme spontané lié à la vie même. «Assurément, cela s'appelle mettre la vérité sens dessus dessous, et même renier la mise en perspective comme condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme Platon¹⁹. » Ainsi s'explique l'usage qui semble d'abord si paradoxal du vocabulaire de l'erreur et du mensonge chez Nietzsche : «Car toute vie suppose, apparence, artifice, tromperie, nécessité de la mise en perspective et de l'erreur²⁰ » – et cela bien avant que le dogmatisme n'impose l'opposition irréductible du vrai et du faux.

Mais l'adversaire principal le plus constant de la pensée de Nietzsche reste bien l'*idéalisme* dans toute sa généralité, sa continuité depuis Socrate et Platon, et cela même lorsque l'idéalisme moderne, transcendantal ou absolu, fait de la connaissance une activité, une production de l'esprit. Le perspectivisme apparaîtrait ainsi comme la tentative la plus extrême de l'idéalisme pour soumettre le réel à l'idée, l'univers au sujet connaissant : l'animal homme qui crée le monde à son image, ou plutôt selon des schèmes d'action de sa volonté de puissance. C'est ainsi que la connaissance travaille comme instrument de puissance, et qu'elle s'accroît comme s'accroît la puissance.

Ne pas connaître mais schématiser, – imposer au chaos suffisamment de formes et de régularité pour que nos besoins pratiques soient satisfaits. Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, c'est le *besoin* qui a fourni les normes, un besoin non de « connaître », mais de subsumer, de schématiser dans un but

de compréhension, de calcul... (l'ajustement, l'interprétation par la similitude, par l'égalité, – le même processus par lequel passe chaque impression des sens, c'est ainsi que se développe la raison!). Ce n'est pas une « idée » préexistante qui est à l'œuvre ici mais l'utilité de telle sorte que les choses ne deviennent calculables et maniables par nous seulement si approximativement nous les voyons égales²¹.

De telles références à « l'utilité » des principes et des formes de la connaissance pour la compréhension, la prévision, la domination du monde qui l'entoure par l'être vivant, sont nombreuses dans l'œuvre de Nietzsche, mais elles ne permettent pas de lui attribuer un *utilitarisme* ou un pragmatisme toujours incapables de rendre compte d'une volonté de connaissance authentique, que ce soit la connaissance tragique d'Œdipe ou « l'immaculée connaissance » de l'homme à la sangsue. Il s'agit bien plutôt dans le texte que nous venons de citer d'opposer à l'idéalisme traditionnel l'ébauche d'une sorte de généalogie de la raison en prenant comme modèle la psychologie empiriste de l'association des sensations, en posant le primat du jeu des forces corporelles inconscientes de la « grande raison » sur la « petite raison » consciente²². Que reste-t-il de l'idéalisme classique lorsque la notion même de *sujet* est réduite à une fiction grammaticale? « Dire que si quelque chose est pensé, il faut qu'il y ait quelque chose qui pense, c'est simplement la formulation d'une habitude grammaticale qui pose un acteur pour une action²³. » Le Moi comme sujet n'est qu'un mot pour une croyance en l'unité d'états similaires en nous, et dont l'analogie a été créée dans un équilibre instable et complexe de forces organiques.

Schopenhauer avait déjà dénoncé dans la *Science de la logique* hégélienne un simple effet de langage. Identifier l'absolu comme sujet est suspendre le système dialectique tout entier à une fiction; ce qui n'était d'abord qu'une simplification, une approximation plus ou moins poussée, se trouve subtilisé à l'extrême. C'est l'idéalisme tout entier, de Platon à Kant et Schopenhauer y compris, qui n'est en définitive qu'une hypostase de la grammaire. Il faut conclure à l'incompatibilité radicale de la sagesse dialectique que la philosophie depuis Socrate n'a cessé de poursuivre, « d'aimer », et de la sagesse tragique dont il ne restait plus qu'une lointaine nostalgie, avant que Nietzsche entreprît de la restituer comme philosophie de l'avenir.

¹ Citation d'Horace : « *aere perennius* ».

² *Aurore*, Préface de 1886, § 3.

³ *Par-delà le bien et le mal*, § 6.

⁴ *Ibid.*, I, § 8.

⁵ *Le Gai savoir*, V, § 344

⁶ *Humain, trop humain*, I, § 635.

⁷ *Le Gai savoir*, I, § 334.

[8](#) *Aurore*, V, § 429.

[9](#) *L'Antéchrist*, § 50.

[10](#) *Par-delà le bien et le mal*, I, § 2.

[11](#) *Ibid.*, I, § 1. L'interprétation de la radicalité de l'interrogation philosophique par le mythe œdipien est déjà chez Schopenhauer.

[12](#) *Par-delà le bien et le mal*, I, § 1.

[13](#) *La Naissance de la tragédie*, § 9.

[14](#) Platon, *Théétète*, 182c.

[15](#) *Vérité et mensonge au sens extramoral*.

[16](#) Henri Birault, *Lectures de Nietzsche*, édition du Seuil, p. 466.

[17](#) *Le Gai savoir* V, § 374.

[18](#) *Le Crépuscule des idoles*,

[19](#) *Par-delà le bien et le mal*, Préface. Nous traduisons par *mise en perspective* (et non *perspectivisme*) le neutre *le perspectif*.

[20](#) *La Naissance de la tragédie*, Préface de 1886, § 5. Même remarque pour la traduction de *Perpektivisch*.

[21](#) *Fragments posthumes*, 14 [152], (printemps 1888).

[22](#) *Ibid.*, 10 [158], t. XIII (automne 1887).

[23](#) *Ibid.*

Chapitre 20

La culture historique

Gilles Deleuze conclut sa remarquable étude sur *Nietzsche et la philosophie* par : « Il n'y a pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche. La philosophie de Nietzsche a une grande portée polémique : elle forme une anti-dialectique absolue. » Sans nul doute. Mais pour le faire apparaître, il a fallu tout le talent des commentateurs. Nietzsche ne s'est jamais affronté directement à Hegel dont la figure est très loin d'avoir dans son œuvre le relief de celle de Socrate, le maître d'armes de la palestre athénienne, ou même de Kant, le chinois de Königsberg, et le dernier livre dont il a préparé l'édition n'est pas un Nietzsche contre Hegel, mais un *Nietzsche contra Wagner*¹ – ce qui demande sans doute quelque explication. Revenons donc au texte capital de la préface du *Cas Wagner* où se trouve précisée la tâche du philosophe, c'est-à-dire de Nietzsche en tant que philosophe.

Pour une telle tâche, une discipline de soi m'était indispensable – prendre parti *contre* tout ce qui en moi est malade, y compris Wagner, y compris Schopenhauer, y compris « l'humanité » moderne tout entière – un profond éloignement, refroidissement désenchantement contre tout ce qui est de son temps, conforme à son temps. [...] Sans doute peut-on s'en tirer sans Wagner ; mais au philosophe, il n'est pas permis de se passer de Wagner. Il lui revient d'être la mauvaise conscience de son temps – il lui est donc nécessaire d'en avoir la meilleure connaissance. Mais où se trouverait-il pour le labyrinthe de l'âme moderne un guide qui l'initierait mieux, un connaisseur d'âme plus persuasif que Wagner ? C'est par le truchement de Wagner que la modernité parle sa langue *la plus intime* : elle ne cache ni le bon ni le mauvais, elle a désappris toute honte de soi. Et inversement : on est près d'avoir fait un décompte de la *valeur* de ce qui est moderne quand on sait à quoi s'en tenir sur ce qui est bon et mauvais chez Wagner².

Nietzsche décrit en quelques mots comment il est lui-même devenu philosophe, en devenant étranger aux cercles wagnériens, en rompant ses liens d'amitié avec Wagner, en échappant à la fascination d'un genre qui n'est d'ailleurs pas seulement un genre musical, mais le genre même de la modernité en qui le nihilisme européen a trouvé son arbitre suprême ! « Nul ne saute par-dessus son temps », disait Hegel toujours en quête d'une raison réconciliée avec son temps. Hegel était le philosophe du crépuscule du soir, de l'heure où l'oiseau de Minerve prend son vol, le penseur qui entendait justifier finalement dans un jugement dernier, universel, toute

l'histoire de l'humanité, si terrible, si coupable, si lourde de négativité qu'ait été cette histoire accomplie – puisqu'en dernière instance : « *tout le réel est rationnel et tout le rationnel réel* ». Nietzsche tout au contraire se veut le philosophe du crépuscule du matin, de l'aurore, celui qui, dès avant le lever du soleil, part dans la montagne, solitaire, monte au-dessus de lui-même, très loin au-dessus des nécessités, des finalités, des culpabilités de l'histoire.

Ô ciel au-dessus de moi, ciel haut, ciel pur. Ta pureté à mes yeux est qu'il n'y a plus d'éternelle araignée de la raison.

Que tu es pour moi un sol de danse pour de divins hasards, que tu es pour moi une table divine pour des dés divins et des joueurs de dés divins³.

Le philosophe est intempestif : nous conserverons le titre de *Considérations intempestives* pour les quatre essais publiés en 1873-1876, bien qu'ils soient maintenant habituellement traduits sous le titre général de *Considérations inactuelles*. La première *Intempestive* s'en prend violemment à David Strauss, théologien libéral, auteur célèbre d'une *Vie de Jésus* datant de 1836 et qui avait publié trente cinq ans plus tard avec succès *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*. Ce que Nietzsche attaquait était moins l'adversaire de Richard Wagner ou le piètre styliste que le « philistin cultivé »⁴, et l'accueil favorable qu'avait rencontré « l'évangile de brasserie » du « premier libre-penseur allemand ». Ce qui était mis en question était la culture allemande : « Sa victoire *n'était* pas un événement de culture, mais peut-être, peut-être, peut-être tout à fait autre chose⁵. » Le penseur intempestif, le philosophe qui est de son temps contre son temps, pose le problème de la *culture* et tout d'abord celui de la culture allemande. Encore ne faut-il pas, alors que vient de se produire à Versailles l'événement politique européen de l'unité allemande par la constitution de l'empire (*Reich*), confondre la *culture* et la *nation*. Une culture est d'abord caractérisée par la langue, le maniement de la langue dans les milieux dits cultivés, le style. Or Strauss est cruellement attaqué ici pour son style, pour sa verbosité. C'est la maîtrise du style, d'une multiplicité de styles qui donne à l'écrivain la possibilité d'être de son temps contre son temps. Nietzsche finira par se demander pour lui-même si un penseur véritablement intempestif doit continuer à écrire en allemand – pour n'être pas lu ! À la fin de sa vie consciente, la traduction de ses œuvres (et d'abord en français) devient une préoccupation majeure.

Arrêtons-nous à un problème de traduction qui n'est pas encore résolu. Dans le français le plus classique, le terme *culture* (outre son usage agricole qui ne fait pas ici difficulté) désigne une formation acquise par l'esprit, et qui touche non

seulement le domaine intellectuel, mais aussi plus largement moral, et même affectif. Un mot d'esprit bien connu prétend que la culture est ce qui reste quand on a tout oublié; il fait valoir la maîtrise spontanée, devenue inconsciente avec les années (avec les générations peut-être !) qu'implique un esprit cultivé. Remarquons que si la culture suppose un accès au savoir, un homme cultivé n'est pas nécessairement un savant, un homme de science (et réciproquement!). En ce sens, les problèmes posés par la culture ne sont pas séparables de ceux de l'enseignement, de l'éducation. Nous ne pouvons que signaler ici les cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* prononcées avec un certain succès par le nouveau professeur de philologie classique à Bâle à partir de mars 1872, alors que *La Naissance de la tragédie* venait tout juste de paraître. À ce sens traditionnel, mais toujours bien vivant du mot français *culture* correspond le mot allemand *Bildung* que l'on traduira, pour éviter toute ambiguïté, plutôt par *formation* ou même *éducation*. Cependant, depuis environ trois quarts de siècle, et manifestement sous l'influence de l'allemand, puis de l'anglais, s'est introduite en français une tout autre acception du mot *culture* pour désigner l'ensemble des savoirs, des idéaux, des croyances, des habitudes et des goûts communs à une société. Tel est le sens du mot allemand *Kultur*. Faut-il, pour éviter toute ambiguïté avec l'acception première du mot français *culture*, préférer traduire par *civilisation*? Rappelons que ce dernier terme est entré dans le vocabulaire français dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Son acception a été fixée par le célèbre cours de François Guizot (1829) sur *La Civilisation en Europe* : « Je suis convaincu qu'il y a une destinée générale de l'humanité. » La notion de civilisation est donc liée à celle de progrès, d'un progrès universel, en dépit de toutes sortes de décalages selon les régions et les peuples, un progrès à la fois d'ordre matériel, intellectuel, moral, politique, assuré soit comme un dessein providentiel, comme le croyait le protestant libéral Guizot, soit par l'expansion irrésistible des Lumières et de la raison humaine. Faut-il faire correspondre à *Kultur* le terme français *civilisation* comme le font d'excellents traducteurs? Il est permis d'hésiter à parler de « civilisations » au pluriel ou d'une civilisation primitive : ne faudrait-il pas dire plutôt « état primitif de la civilisation » ? La référence à l'universalité du processus de civilisation est difficile à effacer, alors que des expressions comme *diversité des cultures* ou *cultures primitives* sont déjà courantes et sans ambiguïté. Nous préférons donc le mot *culture* pour rendre *Kultur*. Il arrive d'ailleurs à Nietzsche d'associer formation et culture (*Bildung und Kultur*), c'est-à-dire les deux acceptions d'un seul mot français. L'allemand utilise bien le terme *civilisation* (*Zivilisation*), mais par opposition justement à culture et avec la connotation péjorative d'une prééminence des aspects matériels sur la vie spirituelle et morale. La civilisation apparaît alors comme la phase terminale de l'évolution d'une culture lorsqu'elle devient raidie,

sclérosée, lorsque le mécanique l’emporte sur le vivant et fait place à un système rationalisé de contraintes. On sait qu’Oswald Spengler fera de la culture et de la civilisation des concepts clés de son *Destin de l’Occident* (1920-1922). Il est incontestable que déjà une telle opposition n’était pas étrangère à Nietzsche :

Culture contra civilisation. Les sommets de la culture et de la civilisation se trouvent séparés : on ne doit pas se laisser induire en erreur sur l’antagonisme abyssal de la culture et de la civilisation. Les grands moments de la culture ont toujours été, moralement parlant, des temps de corruption; en revanche les époques de *domestication* voulue et forcée de l’homme (« civilisation ») ont été des temps d’intolérance à l’encontre des natures les plus spirituelles et les plus hardies. Une civilisation veut autre chose que ce que veut une culture : peut-être quelque chose qui en renverse le sens⁶.

Mais il est clair que Nietzsche ne décrit pas ici une sorte de dialectique interne à l’esprit d’un peuple, le *Volkgeist* de Hegel ; il y a probablement autant d’hégélianisme que de nietzschéisme chez Spengler. L’opposition chez Nietzsche ne se rapporte pas à la constitution de l’unité organique d’un peuple, mais à l’apparition dans ce peuple d’individualités exceptionnelles, d’un type supérieur d’humanité : une culture s’apprécie en ce qu’elle favorise la naissance de génies comme ce fut le cas de la haute culture grecque ou de la Renaissance italienne. À l’inverse, Nietzsche redoute dans la civilisation, en particulier sous sa forme démocratique, égalisatrice, niveleuse, une volonté d’imposer à tous la loi du plus grand nombre; loin de favoriser son apparition, elle est au contraire le pire danger pour l’homme d’exception. Il valait sans doute la peine de s’arrêter sur quelques points de vocabulaire et de traduction pour mettre en relief l’originalité de la notion nietzschéenne de culture.

Une autre caractéristique de cette notion, particulièrement développée dans *La Généalogie de la morale*, est d’ordre physiologique : c’est d’abord dans les corps que s’inscrit la culture, avec une longue cruauté, tout au long des millénaires de la préhistoire. C’est ainsi que s’est constituée la forme primitive de culture que Nietzsche appelait déjà dans *Aurore* «la moralité des mœurs » :

La moralité n’est rien d’autre, donc surtout *rien de plus* qu’obéissance aux mœurs, de quelque sorte qu’elles puissent être ; or les mœurs sont la sorte *traditionnelle* d’agir et d’apprécier [...]. Qu’est-ce que la tradition? Une autorité supérieure à laquelle on obéit non parce qu’elle ordonne ce qui nous est *utile*, mais parce qu’elle ordonne⁷.

Nietzsche conçoit la culture comme une hérédité, une sélection, un dressage prolongé sur de nombreuses générations, une accumulation de forces, de volonté de

puissance capable de produire les types les plus élevés de l'humanité; les considérations raciales sont inévitables et, répétons-le, conformes aux connaissances « scientifiques » contemporaines sur la transmission des caractères acquis. Il n'y a aucune possibilité ici de préserver le principe d'égalité en établissant un fossé infranchissable entre le « naturel » et le « culturel ». Sans doute la culture implique-t-elle toujours un processus de *spiritualisation*, mais inséparable d'un processus d'*incorporation*. La mémoire qui rend l'animal-homme capable de maîtriser le temps dans sa triple dimension de passé, de présent et d'avenir, autrement dit qui en fait un *animal capable de promesse*, est d'abord d'ordre organique.

Comment fait-on une mémoire à l'animal-homme? Comment imprime-t-on dans cet entendement instantané, à la fois obtus et fantasque, dans cette faculté d'oubli faite corps, quelque chose qui reste présent? Ce très ancien problème n'a pas été, comme on peut le penser, résolu exactement avec des moyens délicats; peut-être n'y a-t-il rien de plus terrible, de plus inquiétant dans toute la préhistoire de l'homme, que sa *mnémotechnique*. On marque au fer rouge pour que cela reste en mémoire, – voilà le principe essentiel de la plus ancienne de toutes les psychologies sur terre (malheureusement la plus durable). [...] En un sens l'ascétisme tout entier est là : quelques idées doivent être rendues inoubliables, à jamais présentes, « fixes », – et les prescriptions et les genres de vie ascétiques sont des moyens pour affranchir ces idées de la concurrence de toutes les autres idées et de les rendre inoubliables⁸.

Ainsi dès la culture la plus primitive, celle de la *moralité des mœurs*, se trouvent inculquées non seulement les règles de la vie sociale (tradition), mais une « mnémonique » c'est-à-dire une possibilité de se détacher de l'instant présent, dont l'animal reste à jamais prisonnier. C'est ainsi que l'homme échappe à l'animalité, qu'il se fait non-animal (*Untier*) et suranimal (*Ubertier*)⁹. Schopenhauer avait déjà insisté sur la capacité proprement humaine à se libérer de l'expérience immédiate par l'appréhension du passé et à prendre du recul pour la pensée d'un avenir. Il en résultait pour l'homme une prise de conscience de la mort, et par là même un *besoin métaphysique* que l'homme était le seul être à ressentir, sous une double forme, religieuse d'abord, puis philosophique. Nietzsche a donc, là aussi, beaucoup retenu de Schopenhauer ; mais le point capital est que là où Schopenhauer parle de la *nature* humaine, Nietzsche y voit l'effet de la culture elle-même déterminée par des procédés d'élevage. Les commentateurs ont fait à juste titre remarquer l'importance du passage chez Nietzsche (dans les premières années bâloises) du vocabulaire de l'éducation (*Erziehung*) proprement humaine à celui de l'élevage (*Züchtung*) qui s'applique aux plantes (dites en français cultivées) et aux animaux¹⁰ ; les animaux d'élevage se distinguent des animaux « sauvages » et l'huître par exemple peut produire des perles « naturelles » ou des perles « de culture » (c'est-à-dire d'élevage). Remarquons, sans pouvoir les développer, de

curieux entrecroisements entre les lexiques français et allemands : par exemple, le mot français *élève* appartient au domaine de l'éducation, mais il consonne avec *élevage* aussi bien qu'avec *élévation de l'esprit* (hors d'un état d'enfance) ; et nous n'oublions pas que la *culture de l'esprit* est bien d'abord une métaphore agricole. Les traductions rendent *Züchtung* par toute une série de termes qui ont le double défaut de briser l'unité de la notion et d'introduire des significations parasites. Sans doute n'y a-t-il pas d'élevage sans contrainte ni sélection et Nietzsche lui-même y insiste, mais le terme ne peut être réduit pour le lecteur français à un unique aspect. Nous éviterons donc des mots comme *dressage*, *domptage*, et surtout *domestication* qui introduit une nuance particulière; et le risque avec sélection est d'introduire un darwinisme implicite.

Les morales, les religions, les législations, les philosophies sont autant de modes d'*élevage* qui tendent à constituer des *types* et à les conserver relativement fixes. L'éducation, la formation intellectuelle n'y contribuent que de façon superficielle. Rappelons cette thèse essentielle, que nous avons plusieurs fois rencontrée, que « *l'homme est un animal dont le caractère n'est pas encore fixé*¹¹ » – ce qui d'ailleurs le distingue de tout autre animal. Les « instincts » chez l'homme qui sont autant de formes de la volonté de puissance ne sont pas déterminés par une « idée », mais ils sont en devenir dans une culture : ils y naissent, s'y hiérarchisent, s'y détruisent pour façonner des « types » d'humanités stables et conformes à une table des *valeurs*, c'est-à-dire à une condition d'existence dans une certaine culture : la contrainte y est devenue penchant qui se donne comme « naturel », et tout d'abord dans le corps, sur le corps. Bien entendu, une dialectique de la nature et de la culture ne saurait être ici introduite sans transposer en le masquant le vieux dualisme « idéaliste » de l'âme et du corps. Quels que soient les moyens d'une terrible cruauté qui ont permis sa constitution, la culture est une mémoire presque entièrement inconsciente et de longue durée : Nietzsche se donne par hypothèse les millénaires de la préhistoire, ce qui en l'état des connaissances, était, et est encore, une facilité. Nous sommes loin en tout cas de la conception courante de nos jours d'une « culture » dépassant la nature, sorte de supplément d'âme flottant au-dessus du paysage désolé des nécessités matérielles.

Cependant, la préhistoire est déjà histoire. Faudrait-il établir, comme le fait G. Deleuze, une véritable césure entre une activité de l'homme de la préhistoire et la réactivité qui caractérise l'homme des temps historiques? Il semble que, dans les textes de Nietzsche, l'opposition n'est pas celle de l'histoire et de la préhistoire mais d'une culture non historique, la culture grecque, et d'une culture devenue essentiellement historique, celle des « idées modernes ». La distinction apparaît très tôt, dès la seconde des *Considérations intempestives* intitulée : « De l'utilité et de

l'inconvénient des études historiques pour la vie. » Arrêtons-nous là encore quelque peu sur le titre. Ce qui est mis en question n'est pas le devenir des sociétés humaines mais les études historiques, c'est-à-dire une activité scientifique qui a connu un essor extraordinaire du romantisme au positivisme, et tel qu'il est possible de qualifier la culture contemporaine comme essentiellement historique. Il ne se propose pas une discussion sur la ou les philosophies de l'histoire alors dominantes, encore moins une méthodologie de la science historique, mais simplement d'apprécier la signification que prend dans la « vie » d'une culture comme la nôtre la domination du point de vue historique. Nietzsche est *de son temps*, il est lui-même historien en tant que spécialiste de philologie classique, et il ne renoncera certainement pas à l'être puisque la généalogie se définit elle-même comme une « histoire ». Si maintenant il est *contre son temps*, contre sa propre culture, ce n'est pas pour exclure les études historiques mais pour dénoncer le nihilisme propre à tout historicisme :

Car je ne saurai pas quel sens aurait la philologie classique en notre temps si ce n'était pas d'agir de façon intempestive, – cela veut dire contre ce temps, et par là sur ce temps, au profit d'un temps à venir¹².

Pour cela, il va s'appuyer sur la connaissance (historique!) qu'il a d'une culture qui a eu de grands historiens, mais qui a été essentiellement *non historique*, et pour cela même peut-être, a été plus riche et plus vivante qu'aucune autre : la culture grecque. De quoi s'étonnerait un Grec ancien s'il revenait dans notre culture marquée par l'historicisme ? Non pas qu'il y ait des historiens, non pas que la culture moderne soit, comme toute culture, mémoire des événements et des hommes, mais que *cultivé* ne veuille plus dire que « cultivé historiquement » et que nous ayons perdu de vue que la connaissance historique, comme toute autre connaissance, doit être au service d'une force non historique; quel meilleur exemple que Thucydide, le plus profond historien grec?

Il perçoit en toute chose, en toute personne, un élément de grandeur et l'y introduit en tant qu'il voit seulement en eux des types; que pourrait créer la postérité tout entière à laquelle est dédiée son œuvre, avec ce qui ne serait pas typique¹³ ?

C'est donc uniquement par rapport à l'historicisme moderne et à sa critique qu'il faut comprendre la distinction faite dans la deuxième *Considération intempestive* de trois formes d'histoire, distinction d'ailleurs qui ne sera guère reprise par la suite. Elle correspond à trois façons qu'a une culture d'appréhender le temps,

d'établir un partage entre la mémoire et l'oubli.

Si l'homme veut créer une grande chose, et donc a besoin du passé, il s'en rend maître par l'histoire monumentale; en revanche, celui qui entend perpétuer les coutumes et les vénération anciennes, se consacre au passé en historien antiquaire ; seul celui qui est oppressé par l'angoisse du présent, et qui veut à tout prix en rejeter le poids, a besoin de l'histoire critique, qui juge et condamne. De nombreux malheurs résultent de la transplantation irréfléchie de ces espèces, la critique sans nécessité, l'antiquaire sans pitié, la connaissance de la grandeur sans la capacité de la grandeur ont poussé telles de mauvaises herbes qui, éloignées de leur terrain naturel originaire, ont pour cela dégénéré¹⁴.

L'homme de la culture historique se réclame de ce qu'il appelle « l'objectivité », c'est-à-dire la soumission du passé à la trivialité du présent, comme s'il avait la possibilité, le droit d'être juge des grandes actions, des grandes individualités du passé, comme si d'être tard venu donnait quelque supériorité sans avoir rien d'autre à prouver.

C'est seulement à partir de la plus haute force du présent qu'il vous est permis d'interpréter le passé, c'est seulement dans l'extrême tension de vos qualités les plus nobles que vous atteindrez ce qui dans le passé est digne d'être connu, conservé, ce qui est grand¹⁵.

S'agirait-il de revenir d'une histoire critique à une histoire monumentale telle que celle que Thucydide avait illustrée? Nietzsche lui-même est trop historien et formé aux méthodes critiques de la philologie pour renoncer aux acquis de travaux scientifiques qu'il entend au contraire mettre au service de la *généalogie*. « L'histoire doit résoudre le problème même de l'histoire, le savoir doit retourner son dard contre lui-même¹⁶. »

Or l'histoire nous apprend que la culture qui a élevé au plus haut le type humain a été précisément une culture non historique – aux antipodes d'une civilisation qui se pense elle-même comme *résultat*, aussi implacable que le Jugement dernier : l'histoire universelle n'est-elle pas le tribunal universel, selon une formule célèbre de Schiller ? Schopenhauer avait déjà brocardé cette conception hégélienne qui place le philosophe à la fin de l'histoire comme un Dieu spectateur de l'accomplissement de sa propre théodicée. Nietzsche ne voit guère dans les historiens positivistes qui ont succédé aux hégéliens qu'un nouveau clergé sur qui est reportée la vénération autrefois due aux prêtres. Les derniers hommes savent assez d'histoire pour se croire devenus les plus raisonnables. Mais ce culte de l'histoire, de la réalité qu'elle a faite, ce culte du *fait*, caractérise une civilisation de tard-venus, d'impuissants qui ont renoncé à toute création véritable d'un avenir.

Devrait-il y avoir nécessairement une lignée d'eunuques comme gardiens du harem de la grande histoire universelle? Sans doute la pure objectivité leur irait bien. Cela semblerait leur tâche de surveiller l'histoire, afin qu'il ne naisse rien d'elle que justement des histoires, mais certes pas un événement [...]. Ce que vous entreprenez est indifférent pourvu que l'histoire elle-même reste préservée dans sa belle objectivité, en particulier par ceux qui ne pourront jamais eux-mêmes faire l'histoire¹⁷.

Nietzsche a donc établi très tôt, dès la deuxième *Considération intempestive*, le lien entre l'historicisme, la recherche d'un point de vue historique dernier, absolu, et le positivisme, la recherche de l'objectivité scientifique. Il s'agit toujours d'un refus du perspectivisme, de son «l'infinité», pour s'installer dans un ailleurs qui échappe à toute mise en perspective; ainsi, ni l'historicisme hégélien ou positiviste de la «culture historique», ni généralement l'idéal scientifique moderne ne peuvent éviter une postulation théologico-métaphysique qu'ils sont pourtant persuadés d'avoir rejetée en se faisant, croient-ils, pur miroir du réel. Nietzsche est revenu plusieurs fois sur l'objectivité comme symptôme d'une maladie de la volonté, par exemple dans *Par-delà bien et mal* (douze ans après la deuxième *Considération intempestive*) :

Il existe les plus beaux vêtements d'apparat mensonger pour couvrir cette maladie; et par exemple, presque tout ce qui est mis en montre aujourd'hui, comme « objectivité », « scientificité », « l'art pour l'art », « le pur connaître affranchi de la volonté », tout cela n'est que scepticisme et paralysie de la volonté sous des habits brillants¹⁸.

La dernière formule citée vise sans doute l'hégélo-schopenhauerien Hartmann, mais on peut être surpris de l'introduction de la formule française « l'art pour l'art » qui ne se rapporte pas à une activité scientifique, mais à un mouvement littéraire qui réagissait alors contre le lyrisme personnel des romantiques par l'impassibilité lucide et désenchantée d'un Flaubert ou d'un Leconte de Lisle. Un idéal d'objectivité caractérise à la fin du XIX^e siècle la culture européenne et singulièrement française qui est alors, au jugement de Nietzsche, la plus avancée (c'est-à-dire la plus décadente !). L'homme objectif, l'homme du «désintéressement» finit par ne plus avoir d'existence propre.

Son âme de miroir éternellement occupée à se polir elle-même ne sait plus acquiescer, ne sait plus nier, il ne commande pas, il ne détruit pas non plus [...]. L'homme objectif est un instrument, un instrument de mesure, un chef-d'œuvre de miroiterie, facilement brisé ou troublé, que l'on doit ménager et honorer; mais il n'est pas un but, une issue, un essor, ni même un homme complet dans lequel se justifie l'existence entière, ni une conclusion, – encore moins un commencement, un engendrement, une cause première, rien de rude, de puissant, qui trouve son appui en soi-même, qui veuille être maître¹⁹.

Quelle que soit sa place dans la culture moderne, l'homme de l'objectivité renonce à l'*interprétation*, à «faire violence, corriger, abrégé, supprimer, rembourrer, amplifier, falsifier, et tout ce qui appartient en général à toute activité interprétative²⁰ ». Cette volonté de s'en tenir au *fait*, au petit fait cher à Taine, au petit *faitalisme*, est en somme une forme de l'ascétisme, tout autant que la négation de la sensualité quand il s'agit des mœurs. Comment s'étonner de la place des plus réduite qu'une telle culture fait au philosophe quand il ne se résigne pas à être seulement un historien érudit attentif aux seuls petits faits? «La philosophie est à l'intérieur de la culture historique sans droit si elle veut être davantage qu'un savoir sans action et réduit à l'intériorité²¹. »

¹ *Contra* est le mot latin qui oppose dans un procès les deux parties adverses. Traduire par *contre* revient à supprimer cette référence juridique (non dialectique).

² *Le Cas Wagner*, Préface.

³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Avant que se lève le soleil. »

⁴ *Philistin* est un mot d'étudiant pour brocarder le petit-bourgeois trop convenable, trop respectueux des lois, une sorte de M. Prudhomme.

⁵ *Ecce homo* dans l'article consacré à la première « Inactuelle ».

⁶ *Fragments posthumes*, 16 [10], (printemps 1888).

⁷ *Aurore*, livre I, § 1 : « Concept de la moralité des mœurs ».

⁸ *La Généalogie de la morale*, II, § 3.

⁹ Voir notre deuxième partie.

¹⁰ Voir en particulier l'exposé de P. Wotling dans *Nietzsche et le Problème de la civilisation*, p. 218 s.

¹¹ *Par-delà le bien et le mal*, § 62.

¹² *Considérations intempestives*, I, Préface. Appelons *historicisme* la prédominance devenue exclusive du point de vue historique. Le mot n'est pas dans Nietzsche.

¹³ *Aurore*, III, § 168.

¹⁴ *Considérations intempestives*, II, § 2. Il faut prendre garde aux dénominations (peut-être peu heureuses). Le monument est tout ce qui est digne d'être conservé en mémoire. L'antiquaire est celui qui apprécie le passé en tant que tel (le mot a longtemps désigné les spécialistes de l'antiquité classique).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, § 8.

¹⁷ *Considérations intempestives*, I, § 5.

¹⁸ *Par-delà le bien et le mal*, VI, § 208.

¹⁹ *Ibid.*, § 207.

²⁰ *La Généalogie de la morale*, III, § 24.

²¹ *Considérations intempestives*, II, § 5.

Chapitre 21

La fin de la métaphysique

Quelle qu'ait été historiquement la complexité des rapports entre science, théologie et philosophie, dès la période présocratique, c'est-à-dire dès la naissance de la philosophie, celle-ci se distingue de la science proprement dite¹. Or si l'esprit scientifique ne peut se passer d'une croyance fondamentale, si le socratisme et son optimisme théorique est bien à la source de tout notre développement scientifique, alors le philosophe et l'homme de science se rencontrent nécessairement, même sur le terrain de l'objectivité. Nietzsche semble conserver une conception traditionnelle des rapports des sciences et de la philosophie : celle d'un philosophe coordinateur, médiateur des études faites dans les sciences, en particulier en biologie – à cela près, qui est essentiel, que la tâche du philosophe n'est pas de constituer une science des sciences, ce qui le conduirait inévitablement à une métaphysique, mais une tâche de « psychologue » supérieur, de généalogiste : « *Toutes les sciences ont désormais à préparer la tâche d'avenir du philosophe; cette tâche doit être comprise comme la résolution du problème de la valeur, comme la détermination de la hiérarchie des valeurs*². »

Le rapport du type du philosophe à celui du prêtre est beaucoup plus essentiel puisqu'il est un rapport de provenance. Lorsque Nietzsche énumère les pulsions qui caractérisent selon lui le type du philosophe, elles semblent d'abord s'opposer à celle du prêtre :

Que l'on fasse le compte des pulsions, des vertus particulières au philosophe : sa pulsion de mettre en doute, sa pulsion de dénégation, sa pulsion d'expectative (« éphectique »), sa pulsion d'analyse, sa pulsion de recherche, d'enquête, d'exploration, sa pulsion de comparer, d'harmoniser, sa volonté de neutralité et d'objectivité, sa volonté de tout envisager *sine ira et studio*, – n'a-t-on pas déjà bien compris que toutes ensemble elles s'opposent très longtemps aux exigences premières de la morale et de la conscience³ ?

Mais c'est précisément à l'abri de l'idéal ascétique que le philosophe a pu développer les « vertus » qui lui étaient propres. Sans des conditions qui étaient elles-mêmes celles de toute vie contemplative, « l'écart spécifique » qui éloigne le philosophe du type du prêtre n'aurait pas pu apparaître, alors même que le

philosophe jusqu'à nos jours reste marqué par l'ascétisme, la négation de la vie qui a été sa condition première d'existence. Nietzsche emploie l'image du cocon (l'ascétisme) à l'abri duquel la chenille répugnante (le prêtre!) se métamorphose en papillon multicolore. La généalogie de la morale est aussi une généalogie de l'immoralisme. Jusqu'à présent, du moins jusqu'à Zarathoustra, le philosophe était resté quelque peu théologien, même chez les « libres-penseurs » :

Existe-t-il déjà aujourd'hui assez d'orgueil, d'audace, de courage, de conscience de soi, de volonté spirituelle, de volonté de responsabilité, de *liberté du vouloir*, pour que « le philosophe » sur terre soit désormais réellement *possible*⁴ ?

Ne nous étonnons pas de la double affirmation, caractéristique du mode de penser nietzschéen, que le type du philosophe est déjà défini avec Thalès, mais que la philosophie (non ascétique) n'est pas même encore possible.

C'est à partir d'une telle question sur le philosophe à venir qu'il faut comprendre un court chapitre du *Crépuscule des idoles*, intitulé : « *Comment le "monde vrai" est finalement devenu une fable* ». Faut-il y voir un abrégé bien commode d'une philosophie de l'histoire de la philosophie selon Nietzsche avec l'avantage de contrebalancer en une seule page le monument hégélien? Remarquons d'abord que dans ce cas la schématisation en six points exclurait étrangement de l'histoire de la philosophie tout d'abord la philosophie préplatonicienne « à l'époque tragique des Grecs », et qu'elle passerait sous silence le système hégélien, celui même qu'elle serait censée surmonter. « *Histoire d'une erreur* », dit le sous-titre, et cette erreur a été développée dans les pages qui précèdent immédiatement celles intitulées : « La "raison" dans la philosophie » et qui sont consacrées à l'analyse de l'*idiosyncrasie* du philosophe dont la foi dans la raison n'est rien d'autre qu'une foi dans la grammaire, dans la « métaphysique du langage ». Le philosophe croit « désespérément » à l'Être :

Partout l'Être comme cause est introduit par la pensée, frauduleusement [...]. Les caractéristiques que l'on a données à « l'être vrai » sont les caractéristiques du non-être, du *néant*, on a construit le « monde vrai » par opposition au monde réel; en fait c'est un monde apparent, dans la mesure où il est simplement une illusion d'*optique morale*⁵.

C'est très exactement de cette erreur qu'il s'agit dans ce texte où il n'est question ni d'une histoire conceptuelle, ni d'une histoire doctrinale dans son développement dialectique ou positiviste, mais de types d'existences philosophiques évoquées métaphoriquement et non sans humour – bref, d'une suite de portraits de

métaphysiciens afin de mieux comprendre qui pourra être le philosophe de l'avenir :

- 1 Le monde vrai, accessible au sage, au pieux, au vertueux – il est en lui, *il est ce monde*. (La plus ancienne forme de l'Idée relativement raisonnable, simple, convaincante.) Périphrase pour la formule : « Moi Platon, je suis la vérité. »
- 2 Le monde vrai, inaccessible pour le moment, mais promis au sage, au pieux, au vertueux (« au pécheur qui fait pénitence »). Progrès de l'Idée : elle devient plus fine, plus insidieuse, plus insaisissable – elle devient *femme* et devient chrétienne.
- 3 Le monde vrai, inaccessible, indémontrable, que l'on ne peut promettre, mais dès qu'il est pensé, une consolation, une obligation, un impératif (le vieux soleil au fond, mais à travers les nuées du scepticisme) ; l'idée est devenue sublime, blême, nordique, königsberguienne.
- 4 Le monde vrai – inaccessible? En tout cas non atteint, et en tant que non atteint, *inconnu*. En conséquence, il ne console pas, il ne libère pas, il n'oblige pas; en quoi pourrions-nous être obligés par quelque chose d'inconnu? (Matin gris. Premier baïllement de la raison. Chant de coq du positivisme.)
- 5 Le « monde vrai » – une idée qui n'est plus utile à rien, qui n'oblige plus, – une idée devenue inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée : abolissons-la! (Grand jour; petit déjeuner; retour au bon sens et à l'allégresse; Platon rouge de honte; vacarme infernal de tous les esprits libres).
- 6 Le monde vrai a été aboli par nous : quel monde resterait-il ? Le monde apparaît peut-être ?...Mais non! *Avec le monde vrai nous avons aussi aboli le monde apparent*. (Midi ; instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur; sommet de l'humanité; *incipit Zarathoustra*.)⁶

«Ici commence Zarathoustra.» Deux mots latins, que Nietzsche écrit en lettres capitales, donnent sans doute la clé de ce passage. C'est Zarathoustra qui, en s'efforçant de penser l'éternel retour, entreprend de clore l'histoire d'une erreur, cette erreur qui commande le nihilisme européen jusqu'à son aboutissement dans la culture historique. C'est Zarathoustra qui est en quête du surhomme dont la figure la plus convaincante est peut-être celle du philosophe de l'avenir. A-t-on remarqué que, dans « l'histoire d'une erreur », les trois premiers points concernent les métaphysiciens dont la philosophie est déterminée par la pensée du monde *vrai*, alors que les trois autres points évoquent des « antimétaphysiciens », positivistes ou

scientistes (le chant du coq avant le lever du soleil), les libres-penseurs, les sans-Dieu dont Nietzsche lui-même dit faire partie (le petit matin gris), et enfin Zarathoustra lui-même (midi)? Or, dans notre culture historique la métaphysique commence avec Platon, avec les dualités fondatrices de l'être et du devenir, de l'être et de l'apparence. Depuis lors, les philosophes sont caractérisés par leur « égypticisme », ils ne manipulent plus que des « momies conceptuelles », ils imposent à la vie du devenir des catégories et des identités qui ne sont rien d'autre que les présupposés métaphysiques du langage. Mais l'exténuation de l'idée platonicienne, l'épuisement de la croyance en un monde suprasensible, la substitution aux idéaux anciens de nouveaux idéaux comme le Progrès, le Bonheur généralisé, n'ont jamais fait qu'approfondir le nihilisme, inscrit dès le début dans le mépris platonicien du corps et du monde sensible. Aucune dialectique ne peut retourner l'histoire d'une erreur en histoire d'une vérité. « Renverser le platonisme », la formule souvent citée et qui remonte à la jeunesse de Nietzsche ne peut servir à caractériser son antimétaphysique. Renverser le platonisme, proclamer que Dieu est mort, ça n'a jamais été, ce ne sera jamais, comme l'a bien vu Heidegger, que perpétuer le nihilisme, généraliser le mode métaphysique de pensée.

Nous en sommes au point 5 de notre texte : que signifie encore l'*apparence* quand s'abolit avec l'être la distinction même de l'être et de l'apparaître? Notre temps a-t-il besoin d'un tumulte de tous les diables pour se convaincre seulement que Dieu est mort? Sens dessus dessous, le platonisme est toujours présent. La critique kantienne avec la distinction du phénomène et de la chose en soi reste le pivot de cette histoire d'une erreur. Mais après Kant, lorsque la chose en soi est reconnue inutile, encombrante, le phénomène peut-il trouver dans son propre développement la possibilité de s'opposer à lui-même dans un en soi ? En ce sens nous aurions là une allusion à un idéalisme extrême, absolu, et qui entreprendrait de penser dialectiquement le devenir à partir de la négation radicale de l'être.

Quoi qu'il en soit, Nietzsche, lorsqu'il écrit *Le Crépuscule des idoles*, sait fort bien qu'on ne se débarrasse pas de la métaphysique avec une formule comme « le platonisme est le monde à l'envers ». Depuis Kant, les penseurs ont été nombreux au XIX^e siècle à annoncer la fin de la métaphysique, de la philosophie comme métaphysique, et à vouloir clore son histoire. Tous les positivismes, tous les socialismes, qu'ils soient utopiques (Saint-Simon, Fourier) ou scientifiques (Marx), sans compter les millénaristes (Wronski), ont annoncé l'imminence, *dans l'histoire même*, d'un achèvement de la métaphysique qui serait aussi sa destruction. Mais n'est-ce pas là autant de fantasmes d'une culture historique, incapable de penser le non-historique que s'il est subordonné à une histoire, – d'une culture incapable de supporter le nihilisme achevé qui donne sens à sa propre histoire? Être philosophe,

être intempestif, ne serait-ce pas plutôt prêter l'oreille, hors des discours assourdissants platonico-chrétiens, à quelques paroles d'Héraclite, à quelques annonces de Zarathoustra ? La pensée de l'éternel retour contre la pensée de l'histoire?

Cependant Heidegger a tenté de situer la pensée de Nietzsche elle-même dans une « histoire de la métaphysique » dont elle serait la phase ultime, avant qu'elle soit surmontée enfin par « l'expérience de la pensée » heideggérienne. Alors que Nietzsche s'en tenait à une définition très banale de la métaphysique (croyance en un autre monde que le monde sensible), Heidegger la caractérise précisément par une structure « ontothéologique » qu'il retrouve chez tous les grands métaphysiciens, *y compris Nietzsche*. C'est là qu'est le paradoxe de la lecture heideggérienne : d'une part il prend la pensée nietzschéenne au sérieux en la mettant au rang des plus grands auteurs de la tradition ; mais d'autre part il récuse sa prétention à clore cette tradition en se situant en dehors d'elle avec la pensée de l'éternel retour. Il voit le signe que la pensée de Nietzsche appartient toujours à la métaphysique dans la dualité même du thème de la volonté de puissance et de l'éternel retour; il y retrouve l'ontologie (l'être est en son fond volonté de puissance) et la théologie (l'être trouve sa plus haute expression dans l'éternel retour). Il est impossible de suivre ici l'extraordinaire « dialogue » que Heidegger a su établir avec Nietzsche, l'auteur sur lequel il a sans doute le plus écrit : c'est dans ce dialogue sur la ligne de faîte de la pensée que se joue peut-être le sort de la philosophie de l'avenir. Sans prétendre en donner les éléments, il fallait rappeler que c'est avec Heidegger que Nietzsche est devenu cet auteur majeur qu'on ne peut écarter d'aucun débat essentiel. Mais est-ce bien à lui qu'il faut attribuer, malgré qu'il en ait, le rôle du dernier métaphysicien? L'antimétaphysique dont il s'est réclamé ne serait-elle qu'un masque ultime? Il faudrait d'abord scruter cette notion d'une « histoire de la métaphysique », s'interroger sur sa provenance et sur son rapport avec ce que Nietzsche appelait *l'histoire d'une erreur*. Mais c'est surtout la lecture heideggérienne de l'éternel retour qui semble faire difficulté : faut-il en faire le mode d'existence de la totalité de l'étant et le reconnaître sans la domination mondiale de la technique? Rappelons seulement que Nietzsche n'entendait pas établir avec l'éternel retour une *thèse* comme semble le comprendre très classiquement Heidegger, mais selon sa démarche interprétative, mettre à l'épreuve la *possibilité même de le penser*.

¹ Voir notre première partie, chap. II.

² *La Généalogie de la morale*, I, Remarque finale.

³ *Ibid.*, III, § 9. Éphectique : qui suspend son jugement. Lexique du scepticisme ancien (Sextus empiricus). *Sine ira et studio* : sans colère ni préjugé (Tacite).

⁴ *Ibid.*, § 10.

[5](#) *Le Crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 5 et 6.

[6](#) *Ibid.*, « Comment le monde vrai est devenu finalement une fable ».

Chapitre 22

La pensée de l'éternel retour

« La critique de l'idée du retour éternel a été faite mainte et mainte fois au nom de la logique, de la science et de la vraisemblance¹. » Voilà comment est présenté *Ainsi parlait Zarathoustra*, encore de nos jours, par une éminente traductrice de Nietzsche ; elle ne voit donc dans l'éternel retour qu'un « substratum métaphysique », un « article de foi », un thème mystique, tout cela étant évidemment la même chose ! Reste un beau poème que l'on appréciera pour ses qualités esthétiques et aussi pour son retentissement moral sur de jeunes lecteurs ; voilà qui est très caractéristique de la façon dont l'œuvre de Nietzsche a été accueillie dans les milieux universitaires, même par des commentateurs bienveillants. La traductrice ne semble pas s'être aperçue que Nietzsche, qu'elle a lu pourtant de façon si assidue, mettait en question (et combien radicalement !) les convictions esthétiques et morales qu'elle croit pouvoir conserver, impavide et inébranlée. L'éternel retour ne peut être qu'une totale absurdité pour le lecteur « objectif » que nous sommes tous devenus. Étonnante réaction, ou plutôt absence de réaction, de la part d'un représentant de la culture historique et scientifique. Nietzsche avait fort bien analysé et prévu cette résistance, ce *non possumus*, ce refus de comprendre.

Et pourtant la pensée de l'éternel retour avait de très respectables précédents dans la philosophie antique aussi bien que dans les sagesse orientales. Bien entendu, Nietzsche ne l'ignorait pas : il fait référence à l'éternel retour dans la deuxième *Considération intempestive* sur l'histoire en l'attribuant aux pythagoriciens. Plus tard, dans *Ecce homo*, il facilite la tâche des commentateurs appliqués à la recherche des sources : « La doctrine de "l'éternel retour", c'est-à-dire du cours cyclique inconditionné et infiniment répété de toutes choses – cette doctrine de Zarathoustra *pourrait* avoir déjà été enseignée par Héraclite. Le Portique (*Stoa*), qui a hérité d'Héraclite presque toutes ses représentations, a des traces de cette doctrine². » Le mot *traces* peut surprendre, car l'helléniste ne pouvait pas ignorer l'importance de la Grande année dans la cosmologie des stoïciens ; cette réserve tient peut-être au rationalisme impliqué par l'équivalence de Zeus, du destin, de l'âme du monde et de la raison : « Elle saisit le retour périodique de toutes choses, elle comprend que la postérité ne verra rien de nouveau et que nos

ancêtres ne verront rien de plus; mais à quarante ans, si on a assez d'intelligence (*nous*), l'on a fini de voir en quelque sorte tout ce qui a été et tout ce qui sera sous une forme semblable³. » On remarquera que Nietzsche avait souligné le «pourrait». C'est Zarathoustra qui donne enfin son sens à ce qui chez Héraclite n'était que possibilité, et en quelque sorte rétroactivement : nous sommes donc loin d'une recherche objective des sources.

Par des auteurs comme Plutarque et Diogène Laërce, Nietzsche savait qu'un tel retour périodique de toutes choses était attribué aux « Mages » de la Perse antique. Citant des travaux sur l'Iran ancien que Nietzsche avait consultés, ceux mêmes de son ami Overbeck qu'il ne pouvait pas ignorer, Charles Andler conclut d'une façon que l'on veut croire humoristique : « Qu'il le sache ou non, Nietzsche était un parsi de la secte zervanienne. » Parsi, donc disciple de Zarathoustra⁴.

Et voici maintenant l'éternel retour dans les pensées de l'Inde, si chères à Schopenhauer, qu'il faut sans doute citer ici, de préférence aux travaux érudits contemporains de Nietzsche. Dans le chapitre XLI des *Suppléments du Monde comme volonté et comme représentation* intitulé : « Sur la mort et son rapport à l'indestructibilité de notre espèce », Schopenhauer oppose le créationnisme judéo-chrétien à la doctrine hindoue et bouddhique de la *palingénésie*, du retour perpétuel du cycle des renaissances et des morts, doctrine qu'il considère comme la forme savante, philosophique de la croyance populaire en la *métempsychose*, laquelle ne concerne que l'âme.

Nous trouvons en effet la doctrine de la métempsychose, venue des temps les plus anciens et les plus vénérables, répandue toujours sur la terre, comme la croyance de la grande majorité de l'espèce humaine, véritablement comme doctrine de toutes les religions à l'exception de la religion juive et des deux religions qui en sont sorties [christianisme et islam]; mais c'est dans le bouddhisme qu'elle est la plus élaborée et qu'elle se rapproche le plus de la vérité⁵.

Entendons donc que chez Schopenhauer, l'éternel retour est une vérité métaphysique universelle, que le dogme biblique de la création a totalement occultée en Occident, mais que la théorie kantienne de l'idéalité du temps va permettre enfin de dévoiler.

Partout et toujours l'authentique symbole de la nature est le cercle, parce qu'il est le schème du retour; c'est dans les faits, la forme la plus générale dans la nature qui l'a répandue partout, depuis le cours des astres jusqu'à la mort et à la renaissance des êtres organisés et c'est par cette forme seulement qu'est possible dans le flot incessant du temps et de son contenu, un être stable, c'est-à-dire une nature [...]. À bien considérer, il est impensable que ce qui une fois existe avec toute la force de la réalité puisse jamais s'anéantir et ne plus être pensé pendant une infinité de temps⁶.

Dans chaque instant présent, « nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels », pour reprendre la formule célèbre de Spinoza ⁷. Comment mieux l'exprimer qu'en reprenant l'image ancienne de la circularité naturelle ou artificielle, celle de la roue du temps? Il y a déjà chez Schopenhauer la métaphore qui nous semble si proprement nietzschéenne du cours, répété chaque jour, du soleil et du moment privilégié de *midi*, moment de la plus intense affirmation de l'existence, quand il évoque « ce point sans cesse étendu qui divise en temps le temps sans bornes, et qui demeure en place, invariable, semblable à un perpétuel midi auquel ne succéderait jamais la fraîcheur du soir⁸. » Et Schopenhauer n'ignore pas la difficulté qu'il y a à présenter la notion du retour éternel dans une civilisation toujours dominée par les dogmes fondamentaux de la Bible, même quand elle s'en croit affranchie :

Je le sais, si j'allais sérieusement affirmer à quelqu'un l'identité du chat qui joue en ce moment dans la cour, et celui qui trois cents ans auparavant a fait les mêmes bonds et les mêmes tours, je passerai à ses yeux pour un fou ; mais je sais qu'il est plus fou de croire que le chat d'aujourd'hui et celui d'il y a trois cents ans sont entièrement et fondamentalement différents⁹.

Ainsi donc l'éternel retour était déjà clairement énoncé chez Schopenhauer, avec ses références antiques et orientales. Pourquoi les commentateurs y ont-ils en général accordé si peu d'importance? Pourquoi Nietzsche a-t-il présenté la pensée de l'éternel retour sous l'aspect, non d'une réflexion progressivement développée, mais d'une brusque inspiration?

Je raconte maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, la pensée du *retour éternel*, l'expression la plus haute qui puisse jamais être atteinte, – se situe en août 1881 : elle a été jetée sur une feuille de papier avec en suscription : six mille pieds au-dessus de l'homme et du temps. J'allais ce jour-là au lac de Silvaplana à travers les bois; je fis halte auprès d'un puissant bloc en forme de pyramide près de Surlei. C'est là que vint sur moi cette pensée. En revenant de ce jour à quelques mois en arrière, je trouve comme signe précurseur un changement soudain, profond, décisif, de mon goût surtout en musique¹⁰.

Rappelons que, chez Nietzsche, le *goût* signifie le plus souvent l'intuition, le choix intuitif. Nous ne nous trouvons pas devant la conclusion d'un travail intellectuel, mais devant une inspiration d'artiste, de musicien. L'éternel retour fond sur la pensée de Nietzsche, s'en empare comme un oiseau de proie, en un lieu et un temps précisément situés, et qui ne cesseront pas de hanter l'imagination de Nietzsche quand il écrit *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Qui sait respirer l'air de mes écrits sait que c'est un air des hauteurs, un air *vif* (...)mais comme toutes choses reposent paisibles dans la lumière! comme on respire librement! Que de choses nous sentons *au-dessous* de nous [11](#).

Mais, point capital, être à six mille pieds au-dessus des hommes et de leur culture, ce n'est en rien être au-delà du monde, accéder à un arrière monde, – alors que la conception schopenhauerienne supposait l'idéalité du temps, c'est-à-dire la distinction du devenir phénoménal et de l'en-soi immuable, le présent se définissant comme le point de contact, le point de tangence entre la roue du temps et la réalité éternelle hors des formes spatiotemporelles qui délimitent le monde comme représentation. La pensée de l'éternel retour chez Schopenhauer supposait donc la métaphysique, plus exactement une *antimétaphysique* comme phase ultime du nihilisme occidental. La correspondance s'établit alors facilement avec cet autre nihilisme religieux et philosophique qu'est le bouddhisme. Quelle que soit la signification donnée au mot *nirvana*, il apparaît comme l'interruption d'une palingénésie tout comme la négation de la volonté par elle-même chez Schopenhauer. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'échapper au cycle éternel des souffrances et des illusions, et cette « délivrance » implique une dimension *métaphysique*, si négative quelle soit. La conception de l'éternel retour est donc chez Nietzsche pleinement originale et n'a pas à proprement parler de sources. *En même temps que du monde vrai nous sommes débarrassés du monde apparent*. Toute problématique métaphysique (ou antimétaphysique) a désormais disparu. De quoi aurions-nous à nous délivrer? Il ne reste que l'éternel retour à affirmer. Sans doute sommes-nous ainsi au plus près de l'intuition qui a surgi dans l'esprit de Nietzsche, non pas pour l'expliquer bien sûr, mais simplement pour en caractériser la nouveauté.

Est-il possible d'aller plus loin, de justifier la pensée de l'éternel retour, non plus simplement à partir des mythes de la plus ancienne sagesse humaine, mais à l'aide des concepts de la pensée scientifique moderne? C'est ce que Nietzsche a cru pouvoir tenter avec deux postulats qui lui ont été suggérées par les énoncés des thèses et des antithèses de la « dialectique transcendantale » kantienne : d'une part l'infinité temporelle du monde aussi bien en regardant vers l'arrière que vers l'avant; d'autre part une quantité limitée de force (ou plutôt d'énergie) répartie dans l'espace.

Si le monde *peut* être pensé comme une quantité déterminée de force et un nombre déterminé de centres de forces, – et toute autre représentation reste indéterminée et par conséquent *inutilisable*, il s'ensuit que le monde devra passer par un nombre calculable de combinaisons dans le grand jeu de dés de son existence.

Dans un temps infini chacune des combinaisons possibles serait réalisée une fois à un moment quelconque; disons mieux : elle serait réalisée un nombre infini de fois. Et comme entre chaque combinaison et son retour le plus proche, toutes les combinaisons encore possibles devraient nécessairement être parcourues, et que chacune de ces combinaisons conditionne la suite entière des combinaisons de la même série, ainsi serait prouvé un cycle constitué de séries absolument identiques; le monde est un cycle qui s'est déjà répété une infinité de fois et qui joue son jeu à l'infini. – Cette conception n'est pas simplement une conception mécaniste; car si elle l'était, elle n'entraînerait pas un retour infini de cas identiques, mais un état final. *Puisque* le monde n'a pas atteint cet état final, le mécanisme ne vaut pas nécessairement pour nous que comme hypothèse imparfaite et seulement provisoire¹².

Nous retrouvons l'image héraclitéenne du jeu, mais interprétée à l'aide des mathématiques du hasard telles qu'elles se sont développées depuis l'époque de Pascal : une infinité de coups de dés réalise infiniment une possibilité *déterminée* de combinaisons qui sont très nombreuses, innombrables si l'on veut, mais non pas infinies. Dans l'infinité du temps passé, si le monde avait un but, le but serait déjà atteint; si un équilibre des forces devait se produire, cela serait déjà fait. On a beaucoup discuté le raisonnement de Nietzsche ; on a fait intervenir de savantes combinaisons sur la dégradation de l'énergie. A-t-il vraiment cru lui-même avoir apporté une version scientifique « objective » de l'éternel retour? Ne s'agissait-il pas seulement de montrer que l'éternel retour n'était pas inconcevable dans les termes de la science positive? Il fallait ébranler les convictions de l'homme objectif sur l'irréversibilité du temps. C'est d'une façon analogue que le pari pascalien, dont l'argument est si contestable et si contesté, était d'abord destiné à inquiéter les « libertins ». L'éternel retour n'est pas un objet théorique offert à la discussion des philosophes qui pourraient l'affirmer ou le nier sans être autrement engagés, « embarqués » comme disait Pascal. L'éternel retour est une *pensée qui inclut sa propre affirmation*. Volonté de puissance et pensée de l'éternel retour s'impliquent l'une l'autre, s'appellent l'une l'autre.

La question posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci une fois et encore d'innombrables fois? » pèserait sur ton action du poids le plus lourd! Ou bien quelle bienveillance devrais-tu avoir à l'égard de toi-même et de la vie, pour n'avoir rien d'autre à désirer sinon cette dernière, éternelle approbation et confirmation¹³.

La question n'est plus : toutes choses reviennent-elles? Mais elle devient : qu'est-ce que *vouloir* qu'elles reviennent? Et enfin elle s'énonce : *qui* peut vouloir l'éternel retour? Zarathoustra lui-même peut-il penser pleinement, complètement la «pensée d'abîme» du cycle éternel?

Moi Zarathoustra, le porte-parole de vie, le porte-parole de la souffrance, le porte-parole du cycle, – je

t'appelle ma pensée la plus abyssale !

Félicité! Tu viens – je t'entends! Mon abîme *parle*, j'ai tiré jusqu'à la lumière ma profondeur ultime!

Félicité! Allons! donne-moi la main – Ha ! Laisse-moi ! Haha ! Dégoût, dégoût, dégoût – malheur à moi¹⁴ !

C'est donc d'une expérience de pensée qu'il s'agit ici, aux limites de l'indicible. Mais n'en tirons pas argument pour user trop facilement du terme *mystique*; la question posée ne relève pas d'une mystique pour peu que ce terme soit défini avec quelque précision. Il ne faut pas négliger la dramatisation de ce passage : elle ne contribue pas seulement à la présentation d'éléments doctrinaux. Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels, disait Spinoza. Mais qui peut, sans en mourir, soutenir pleinement la pensée d'un éternel retour, du pire comme du meilleur? Quel homme? Quel homme supérieur? Et même Zarathoustra-Nietzsche ? Cette pensée étouffe Zarathoustra, met sa vie en danger, et il ne reprend conscience qu'après sept jours en entendant la ritournelle des animaux.

Ô Zarathoustra, répliquèrent les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, toutes choses dansent d'elles-mêmes; elles viennent, se tendent la main, rient et s'enfuient – et elles reviennent.

Tout passe et tout revient, éternellement tourne la roue de l'être. Tout meurt. Tout refleurit; éternellement se déroule l'année de l'être.

Tout se brise, tout s'ajuste à nouveau; éternellement s'édifie la même maison de l'être.

À chaque instant commence l'être; autour de chaque « ici » tourne la sphère « là-bas ». Le centre est partout. Courbe est le chemin de l'éternité.

Ce curieux passage très imagé, riche d'allusions diverses, est souvent donné comme évoquant la pensée même de l'éternel retour, dont on comprendrait mal pourtant qu'elle ait pu être étouffante pour Zarathoustra. Mais il s'agit seulement de la ritournelle des animaux dont la vie s'accorde spontanément au cycle naturel, des animaux qui ignorent le ressentiment, le nihilisme, la culture historique. Or la pensée de l'éternel retour a un tout autre sens pour l'homme supérieur.

Ah ! Que le méchant est petit! Ah que le meilleur est petit!

Le grand dégoût pour l'homme, – c'est lui qui m'étouffait et s'était glissé dans ma gorge, et aussi ce que le devin avait deviné : « Tout est égal, rien ne vaut la peine, le savoir étouffe » [...]

Ah! L'homme revient éternellement! L'homme petit revient éternellement¹⁵.

Les animaux reprennent alors la parole au nom de Zarathoustra qui sera bientôt

guéri, et qui assumera pleinement son destin d'annoncer l'éternel retour. Mais il est remarquable que même alors l'exposé le plus net de l'éternel retour n'est pas mis dans la bouche de Zarathoustra lui-même.

Mais il reviendra le nœud de causes dans lequel je suis ligoté; – celui qui a nouveau me créera! J'appartiens moi-même aux causes de l'éternel retour.

Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent, – et ce ne sera pas pour une vie nouvelle, pour une vie meilleure, ou une vie semblable,

Je reviendrai éternellement pour une vie la même et identique, dans le plus grand et le plus petit, et pour enseigner à nouveau le retour éternel de toutes choses.

Pour à nouveau prononcer la parole du grand Midi des hommes et de la terre, pour annoncer de nouveau aux hommes le surhomme.

J'ai prononcé ma parole, ma parole me brise; ainsi le veut mon sort éternel, – en tant qu'annonceur, je vais disparaître¹⁶.

Ce texte capital propose donc trois « pensées » de l'éternel retour. Ce sont d'abord celle des animaux qui vivent moins dans un éternel retour que dans un éternel présent; celle qui devient insupportable à l'homme, et même à l'homme supérieur, parce qu'elle est retour inéluctable du passé, enchaînement à ce passé, enfin celle de Zarathoustra qui a surmonté l'effroi du retour du passé et qui accepte pleinement son propre destin, c'est-à-dire sa propre mort et sa propre renaissance dans le cycle éternel, cette fois-ci avec, semble-t-il, autant de sérénité que ses propres animaux. Pourtant, à bien lire ces quelques lignes, transparaît une autre pensée de l'éternel retour : celle que pourra supporter pleinement le surhomme; *seul le surhomme affirmera totalement et en son entier le cycle éternel du devenir*.

Une phrase joue un rôle essentiel dans le deuxième discours attribué à Zarathoustra : « J'appartiens moi-même aux causes de l'éternel retour. » Sans doute le terme de cause n'est-il ici qu'une schématisation contestable introduite par le langage : c'est de l'affirmation de la volonté de puissance qu'il s'agit; et penser l'éternel retour est penser que l'affirmation du présent retentit infiniment dans le passé comme dans l'avenir, qu'il est impossible de vouloir l'instant présent sans vouloir de façon identique une infinité d'instants passés, et une infinité d'instants à venir. C'est bien ce que dit Zarathoustra à « l'esprit de pesanteur » avec l'image de deux chemins circulaires partant d'un même portail.

À partir de ce portail de l'Instant court un long chemin éternel vers l'arrivée; derrière nous se trouve une éternité.

Toute chose qui *peut* arriver n'a-t-elle pas dû nécessairement déjà une fois parcourir ce chemin? Toute chose qui *peut* arriver n'a-t-elle pas dû nécessairement déjà une fois arriver, se produire, être accomplie?

Et si tout ce qui est a déjà été, que penses-tu, toi, nain, de l'instant présent? Ce portail ne doit-il pas nécessairement aussi avoir déjà été?

Et toutes choses ne sont-elles pas déjà si solidement nouées que l'instant présent entraîne avec lui toutes les choses qui surviennent? *Donc* lui-même aussi ?

Car toute chose qui peut courir sur cette longue route devant nous devra courir *nécessairement* encore une fois!

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi, et toi, dans ce portail qui parlons à voix basse de choses éternelles, tout cela ne doit-il pas nécessairement avoir déjà existé¹⁷ ?

L'éternel retour est alors pensé comme une nécessité, mais une nécessité libératrice ; c'est ce que symbolise la vision de Zarathoustra : un jeune pâtre se tord sur le sol étouffé par le serpent noir de la fatalité du passé. De la gorge de Zarathoustra épouvanté sort alors un cri : « Mords-le à la tête. » Ce que fait le pâtre qui d'un bond se redresse : « Non plus un pâtre, non plus un homme, – un être métamorphosé, transfiguré et qui *riait*. Jamais sur terre encore personne n'a ri comme celui-là riait¹⁸. » Sans doute faut-il identifier le jeune pâtre avec l'enfant des trois métamorphoses, avec le surhomme. Nous pourrions même en tirer une caractéristique du surhomme : celui qui est capable de penser l'éternel retour de toutes choses avec une joie, une allégresse, auxquelles n'accède aucun être humain, trop humain.

Ceci même doit nous mettre en garde contre la lecture très ingénieuse proposée dans le livre de G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. « Comme pensée éthique l'éternel retour est selon la formulation de la synthèse pratique : ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour¹⁹. » Cette transposition de l'impératif kantien est elle-même surprenante : la pensée de l'éternel retour est une pensée au-delà du bien et du mal, et, nous venons de le voir, une pensée surhumaine, dionysiaque, indissociable de l'immoralisme. Or l'impératif catégorique était à la source d'une foi pratique, de la croyance en un autre monde; l'éternel retour justifie ce qui est dans ce monde comme il est en totalité. Comment pouvoir affirmer avec G. Deleuze : « L'homme petit, l'homme mesquin, réactif, ne reviendra pas » ? Zarathoustra a pourtant précisé que ce n'était pas une vie meilleure, ni même une vie semblable qui devait revenir, mais une vie *identique*. Sans doute la pensée de l'éternel retour est-elle « sélective », mais sélective de *qui* la pense et non de *ce qui* est pensé. Il faut sans doute en voir la confirmation dans le simple fait que le lecteur de Nietzsche a tant de peine à accéder même de loin à une telle pensée. N'est-ce pas précisément l'acquiescement au retour éternel du petit, du mesquin qui est décisif? Ajoutons que l'interprétation de G. Deleuze aurait cette étrange conséquence, par élimination successive du petit

et du réactif, de fausser le grand jeu de dés de l'univers et de réintroduire l'idée de progrès vers une perfection finale.

C'est la même difficulté que nous rencontrons avec la formule de l'*amor fati*, amour de la nécessité incluse dans l'affirmation même de l'éternel retour. Mais cette nécessité n'implique aucun renoncement, aucune soumission. Affirmer le présent est l'éterniser, affirmer du même coup la nécessité d'un avenir infiniment répété, d'un passé lui aussi infiniment répété. L'*amor fati* transforme un « il fut » en un « je veux », et ainsi il est délivrance, et ainsi il est créateur :

Tout « il fut » est un débris, une énigme, un hasard cruel, – jusqu'à ce que la volonté qui crée dise à son sujet; « mais je le veux ainsi ».

Jusqu'à ce que la volonté qui crée dise à son sujet : mais je le veux ainsi ! ainsi je le voudrais²⁰.

L'amour de la sagesse s'interprète comme amour de la nécessité éternelle. La plus haute expression de la volonté de puissance (qui, rappelons-le, n'est pas en elle-même infinie) trouve à Midi, à l'heure où l'ombre est la plus courte, son accomplissement dans la nécessité du cycle éternel. Ce n'est plus Nietzsche, ce n'est même plus Zarathoustra, c'est le dieu philosophe, c'est Dionysos qui chante :

Toi, la plus haute constellation de l'Être,
Le tableau des figures éternelles,
Est-ce *toi* qui viens sur moi ?
Ce que nul n'avait vu,
Ta beauté silencieuse, –
Quoi ? Mes yeux ne la font pas fuir ?
Emblème de la nécessité !
Tableau des figures éternelles
– Mais tu le sais bien :
Ce que tous haïssent,
Ce que *moi* seul aime,
C'est que tu sois nécessaire !
C'est que tu sois éternel !
Mon amour ne s'enflamme
Éternellement qu'à la nécessité
Emblème de la nécessité !
La plus haute constellation de l'Être !
Qu'aucune prière n'atteint

Qui n'est souillée d'aucun Non
Éternel Oui de l'être
Éternellement je suis ton Oui
Car je t'aime ô éternité²¹.

D'abord conçu comme fin pour *Ecce homo*, le chant intitulé *Gloire et éternité* fut inclus par Nietzsche dans le dernier recueil prévu sous le titre de *Dionysos – Dithyramben* (c'est-à-dire les dithyrambes de Dionysos et non pas adressés à Dionysos) comme suprême expression de la pensée de l'éternel retour. Le 3 janvier 1889, Nietzsche envoie à Cosima Wagner ce que les biographes appelleront un «billet de la folie» : «On m'a raconté qu'un certain pitre divin a achevé ces jours-ci les *Dithyrambes de Dionysos*.» Désormais le philosophe s'est-il effacé devant le poète inventeur de mythes? Au seuil de l'effondrement mental, le philosophe que Nietzsche n'avait jusqu'ici jamais renoncé à être a-t-il fini par s'identifier au dieu même rencontré d'abord par le jeune philologue de *La Naissance de la tragédie*?

¹ Geneviève Bianquis dans sa présentation à l'édition bilingue de *Ainsi parlait Zarathoustra* (Aubier).

² *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *La Naissance de la tragédie*, § 3.

³ Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 1, traduction Bréhier-Pépin dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade».

⁴ Charles Andler, *Nietzsche*, vol. 2, p. 412.

⁵ Schopenhauer, *Le Monde...*, chap. XLI du t. II.

⁶ *Ibid.* Voir notre traduction commentée des chap. XLI et XLIV du *Monde...* : sur la mort et métaphysique de l'amour sexuel.

⁷ *Éthique*, 5^e partie, scolie de la proposition 23.

⁸ Schopenhauer, *Le Monde...*, t. I, § 54.

⁹ *Ibid.*, t. II, chap. XLI.

¹⁰ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Ainsi parlait Zarathoustra*, § 1.

¹¹ *Ibid.*, Préface § 3.

¹² *Fragments posthumes*, 14 [188], t. XIV (printemps 1888).

¹³ *Le Gai Savoir*, IV, § 341.

¹⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «Le convalescent».

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «De la vision et de l'énigme», § 2.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 77.

²⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, «De la rédemption» [c'est-à-dire de la délivrance].

²¹ *Dithyrambes de Dionysos*, « Gloire et éternité ». Dernier ouvrage dont Nietzsche a préparé la publication.

Épilogue

Une philosophie pour esprits libres

On ne conclut pas avec un auteur tel que Nietzsche : à chaque pas s'ouvrent devant les yeux des perspectives nouvelles. L'éternité du retour de toutes choses ne détermine aucun point de vue absolu où le philosophe puisse s'arrêter pour contempler son parcours. Sans doute est-il arrivé à Nietzsche de signer Dionysos ; mais il ne s'est jamais identifié à l'esprit universel : pourquoi serait-il le plus fou ? Il fallait choisir : c'est le philosophe *contre son temps*, un temps qui est encore largement le nôtre, qui nous a intéressé plutôt que le philosophe *de son temps*. Ont donc été délibérément négligées de nombreuses considérations sur la « psychologie des peuples », si à la mode à la fin du XIX^e siècle, toutes ces généralités abusives sur les philistins allemands, les dames anglaises, les ouvriers parisiens. De même Nietzsche a-t-il sans doute accordé trop de confiance aux idéologies des savants contemporains, d'où résultent des propos sur les races conformes à l'opinion commune du temps, si inquiétants qu'ils puissent paraître un siècle plus tard. C'est pourquoi son œuvre est peut-être celle qui a donné lieu au plus grand nombre de malentendus : il fallait s'efforcer d'en éclaircir quelques-uns. Nous en retiendrons au moins ceci : dans notre modernité qui n'est plus certes celle de Wagner, mais qui la prolonge sur plus d'un point, le philosophe ne peut être qu'*intempestif* – se vouloir intempestif.

Quel lecteur, ou plutôt quels lecteurs pour une telle œuvre ? Nietzsche s'est posé souvent la question non pas seulement parce qu'il était en quête d'approbation ni (pourquoi pas ?) de succès public, mais parce que la valeur d'une pensée tient d'abord à *qui* la pense, à qui *peut* en supporter la vérité ! Nietzsche rompt ici avec la tradition d'une philosophie qui se veut en droit celle de tout le monde, complètement *exotérique*, même si l'exposé en est plus ou moins abrégé, adapté aux circonstances du moment. Sans doute Descartes, qui publie en latin les *Méditations métaphysiques* accompagnées de longues objections et de réponses, ne s'adresse pas aux mêmes lecteurs qu'en publiant en français les quelques dizaines de pages du *Discours de la méthode*. Peu importe si le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Mais imagine-t-on un seul instant Descartes sous-titrer un de ses ouvrages : « un livre pour tous et pour personne », comme le fait

Nietzsche avec *Ainsi parlait Zarathoustra* ? Bien entendu cette formule d'accent stendhalien marque quelque dépit et en appelle à une postérité mieux éclairée. Mais elle renvoie à une autre question : qui *peut* entendre l'enseignement de Zarathoustra ? Qui *veut* l'entendre ? La populace réunie dans la vallée ? Les hommes supérieurs qu'il rencontre sur les hauteurs ? On a souvent remarqué que Nietzsche était, plus et mieux qu'un autre, le philosophe de la solitude ; mais il est aussi le philosophe de l'amitié. Un esprit libre est en quête d'esprits libres. Toute la correspondance de Nietzsche porte témoignage de cette recherche pathétique. Jusqu'à quel point Wagner lui-même était-il resté un esprit libre ?

Cette notion « d'esprit libre » (à ne pas confondre avec la libre-pensée qui appartient au nihilisme) apparaît très tôt dans les écrits de Nietzsche et se retrouve encore dans *Ecce homo*, alors même que la notion de surhomme s'efface. Il avait travaillé à une *Considération intempestive* qui se serait intitulée : « L'esprit libre », mais n'a pas abouti. Cependant, n'est-ce pas l'esprit libre qui est reconnu et célébré dans le Schopenhauer de la troisième *Considération intempestive*, dans le Wagner de la quatrième *Considération intempestive* ? *Humain, trop humain* est sous-titré en 1878 : *Un livre pour esprits libres*. Il est dédié à Voltaire pour le centième anniversaire de sa mort. Il ne faut pas y voir la particularité d'une phase dite intellectualiste de la pensée de Nietzsche. La seconde section de *Par-delà le bien et le mal* est intitulée : « Les esprits libres ». Tous les ouvrages publiés par Nietzsche pourraient porter le sous-titre d'*Aurore : Pensées sur les préjugés moraux*. Bien entendu, la liberté est ici une affirmation de la puissance vitale, et non l'invention métaphysique du problème du libre arbitre. L'esprit libre se reconnaît à sa capacité de donner congé à toute croyance, de surmonter le besoin de certitude, de trouver dans la détermination de soi plaisir et accroissement de force, « exercé comme il est à pouvoir se tenir sur les cordes légères des possibles et même à danser aux bords des abîmes¹ ».

Le philosophe, « médecin de la culture » ? Prenons garde à ne pas abuser de la formule. Le prêtre est lui aussi plein de ressources en matière de médicaments, de drogues et de poisons. Quant à la civilisation des derniers hommes, elle ne manquera certainement pas de psychiatres. N'oublions pas qu'une culture se juge sur sa capacité à favoriser l'apparition de l'*individu souverain* :

Celui qui n'est égal qu'à lui-même, qui s'est à nouveau détaché de la moralité des mœurs, l'individu autonome, sur-moral (car autonome et moral s'excluent), en bref l'homme d'un vouloir qui lui est propre, d'un long vouloir indépendant qui peut promettre, – et en lui vibre dans tous ses muscles ce qui a été conquis et est devenu vivant en lui, une conscience authentique de puissance et de liberté, en somme un sentiment d'accomplissement du type humain².

Il ne saurait y avoir d'esprit libre sans un certain « sens de la distance », sans un courage, un goût de l'aventure intellectuelle qui fait de lui à sa façon un guerrier, mais un guerrier qui triomphe d'abord de lui-même, – et surtout il ne saurait y avoir d'esprit libre sans *probité*, cette « vertu » de philologue, mais qui reste la plus caractéristique de la liberté d'esprit dans la culture moderne. C'est cette probité, ce courage, cette force de s'élever au-dessus des instincts grégaires que Nietzsche attendait, exigeait de ses amis, – et aussi sans doute de ses lecteurs. Le penseur qui se voulait antichrétien par excellence et finira par s'identifier à Dionysos est aussi celui qui se réclamait du « grand style » du rationalisme classique. Après tout, cette conception de la liberté d'esprit est-elle si éloignée de la *générosité* selon Descartes ? Ne pourrait-on pas reprendre, pour tout ouvrage de Nietzsche, la devise que Kant avait choisie pour son opuscule sur les Lumières : *Sapere aude*, ose savoir ?

[1](#) *Le Gai Savoir*, V, § 347.

[2](#) *La Généalogie de la morale*, II, § 2.

Bibliographie

Œuvres de Nietzsche en traduction française

En rappelant le rôle historique joué par les traductions précises et fort bonnes d'Henri Albert, il faut bien entendu se reporter maintenant à :

Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinori, édition française sous la responsabilité de G. Deleuze et M. de Gandillac, divers traducteurs, Paris, NRF-Gallimard, 14 vol., 1968-1997.

Nombreuses éditions d'ouvrages séparés dans des traductions nouvelles avec des présentations et des annotations souvent de très grande qualité. Citons au moins : *Le Gai savoir*, *Par-delà bien et mal* (GF-Flammarion), *Éléments pour la généalogie de la morale* (Le Livre de poche), traduits et annotés par P. Wotling. *Antéchrist*, *Ecce homo* suivi de *Nietzsche contre Wagner*, traduits et annotés par É. Blondel (GF-Flammarion.) *Essais d'autocritique* et autres préfaces, traduits et commentés par M. de Launay (Éd. du Seuil).

Afin d'homogénéiser le vocabulaire, nous avons refait la traduction de toutes les pages citées. La prétendue *Volonté de puissance* n'a jamais été utilisée. Les fragments posthumes sont identifiés d'après les volumes des *Œuvres philosophiques* parus chez Gallimard.

Biographie

Curt-Paul JANZ, *Nietzsche, biographie*, traduction française, NRF, Gallimard, 3 volumes, 1984.

F. OVERBECK, *Souvenirs sur Nietzsche*, trad. fse, Éd. Allia, 1999.

Seuls sont parus les deux premiers volumes de la *Correspondance* de Nietzsche en traduction française : t. I (1850-1869) et t. II (1869-1874), Paris, Gallimard, 1986.

Lettres à Peter Gast, trad. fse Louise Servicen, rééd. Paris, Christian Bourgois, 1981.

L'ouvrage déjà ancien de Charles ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, réédité en 1958 (Gallimard) en trois volumes a fait longtemps autorité en France.

Sa documentation est souvent périmée et son interprétation souffre d'un positivisme historique intempérant.

Ouvrages sur Nietzsche

Même en se limitant aux livres publiés en français ou traduits en français, même en éliminant les ouvrages manifestement périmés, très médiocres ou illisibles (ils sont nombreux), leur quantité reste si considérable que nous ne pouvons proposer qu'un choix très restreint – et nous le savons injuste – en pensant d'abord à l'étudiant français contemporain. On trouvera une bibliographie plus ample dans le Cahier de l'Herne *Nietzsche*, sous la direction de M. Crépon, 2000, ainsi que dans des publications d'œuvres séparées récentes.

D'importants articles ont été réunis dans :

Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Éd. de Minuit, 1967.

Schopenhauer, Cahiers de l'Herne, 1997, sous la direction de Jean Lefranc (études comparées Schopenhauer-Nietzsche).

Lectures de Nietzsche, choix de textes par J.-F. Balaudé et P. Wotling, Le Livre de poche, 2000.

Cahier de l'Herne, Nietzsche, sous la direction de M. Crépon, 2000.

ASSOUN Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, PUF, 1980.

BEAUFRET Jean, *Leçons de philosophie*, t. II, Éd. du Seuil, 1998 (extrait d'un cours sur Nietzsche.)

BLONDEL Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.

DIXSAUT Monique, *Nietzsche au-delà des antinomies*, Éd. de La Transparence, 2006 (avec de remarquables explications de textes.)

FAYE Jean-Pierre, *Le Vrai Nietzsche*, Hermann, 1998.

FINK Eugène, *La Philosophie de Nietzsche*, Éd. de Minuit, 1965.

GRANIER Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1966.

HAAR Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.

–, *La Fracture de l'histoire*, Jérôme Million, 1994 (le différend avec Nietzsche).

HALÉVY Daniel, *Nietzsche*, Grasset, 1944 (remarquable à sa date).

HEIDEGGER Martin, *essais et conférences*, Gallimard, 1958 (Qui est le

Zarathoustra de Nietzsche ?).

–, *Nietzsche*, 2 vol., Gallimard, 1971.

JASPERS Karl, *Nietzsche*, 1950, rééd. 1986.

MULLER-LAUTER Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998.

PERNIN-SEGISSEMENT Marie-José, *Nietzsche et Schopenhauer*, L'Harmattan, 1999.

REBOUL Olivier, *Nietzsche critique de Kant*, PUF, 1974.

SIMHA, *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, Bordas, 1988.

VALADIER Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Éd. du Cerf, 1974.

WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995.

–, *La pensée du sous-sol*, Éd. Allia, 2000.